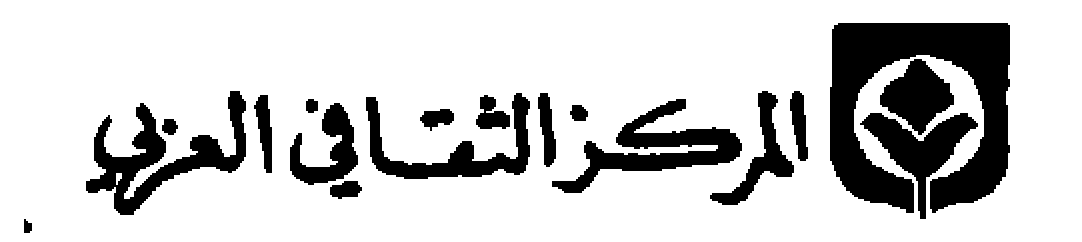

سلسلة تشرف عليها نادية التازي

مفاهيم عالمية
سلسلة تشرف عليها نادية التازي

الهويّة

عزيز العظمة
وانغ بين
دافيد أ.هولينجر
ن.جايرام
محمود ممدني
إيمانويل رونو



La fondation Charles Léopold Mayer est à l'initiative et soutient la collection «les mots du monde» - www.fph.ch

الكتاب

الهويّة

تأليف

مجموعة باحثين

ترجمة

عبد القادر قنيني

الطبعة

الأولى، 2005

عدد الصفحات: 176

القياس: 14 × 21

الترقيم الدولي:

ISBN: 9953-68-038-8

الناشر

المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء ـ المغرب

ص.ب: 4006 (سيدنا)

42 الشارع الملكي (الأحباس)

هاتف: 2303339 ـ 2307651

فاكس: 2305726 ـ 2 212+

Email: markaz@wanadoo.net.ma

بيروت ـ لبنان

ص.ب: 5158 ـ 113 الحمراء

شارع جاندارك ـ بناية المقدسي

هاتف: 01750507 ـ 01352826

فاكس: 01343701 ـ 961+

تقديم عام

نادية التازي

لقد كان ابتكار سلسلة منشورات «**مفاهيم عالمية**» بمبادرة مؤسسة شارل - ليوبولد مايير Charles-Léopold Mayer وقد نشأت من التقاء ناشر صيني وأمريكي وفرنسي.

واليوم عندما دخلت في حيز التنفيذ عن طريق اتحاد الناشرين المستقلين، أصبحت تجمع منذ الآن، علاوة على مؤسسيها، الناشر الثقافي شنغهاي: Cultural Publisher Shanghai، ودار النشر بفرنسا: la Découverte ودار الكتب الإفريقية الجديدة بأفريقيا الجنوبية، والمركز الثقافي العربي في الدار البيضاء-المغرب وفي بيروت-لبنان، وبالولايات المتحدة: Other Press ثم Sage Publications بالهند.

والمسألة التي تعالجها هذه السلسلة هو التصرف في مفاهيم وأفكار أساسية تبعا لاعتبار وجهة النظر الثقافية المختلفة، ومقارنة الآراء المتباعدة وتقاطعها حول موضوع واحد مشترك: «الكلمة المفتاح» و(قد سمّيت السلسلة «الكلمات المفاتيح» في البلدان الناطقة بالإنجليزية) أو التساؤل الذي يشغل الاهتمام ويكون موضع عناية. وهكذا تعمل هذه السلسلة على تنشيط التحاور بين

الثقافات وعلى استقصاء البحث في العولمة انطلاقا من مقدمات أولية حول مواضيع أساسية مثل التجربة والجنس «الذكر والأنثى» والهوية والطبيعة والحقيقة. وهكذا ينتج الناشرون كتابا واحدا من حجم صغير بلغة كل واحد منهم حول مفهوم من المفاهيم الجامعة المختارة مسبقا. وإذن فالكتاب عمل يشمل ستة مقالات من عشرين صفحة تقريبا لكل مقال منها. فمفهوم الحقيقة مثلا يعالجه كاتب إفريقي وأمريكي وعربي وصيني وأوروبي وهندي، وكل واحد له اهتماماته، ثم يترجم كل مقال بدوره إلى أربع لغات: الإنجليزية والعربية والصينية والفرنسية. ويتبادل الناشرون النصوص فيما بينهم حتى تنشر تحت عنوان واحد خلال سنة واحدة في هذه البلدان. وباختصار، كلمة جامعة بوجهات نظر ست، إن لم تصنع عالما فعلى الأقل كتابا.

ومشروع جديد بهذه الصعوبة، لكي يتحقق يتعين عليه أن يلتمس طابعه التجريبي مع ما يقتضيه من انفتاح، وأيضا بالمحاولة والخطأ وتكرار المقاربات، كما عليه أن يضع لنفسه إطارا علميا وبعض المبادئ المنظمة تكون غاية في المرونة. وهكذا هو اختيار «المفاهيم العالمية» كمشروع. وإذا كان كذلك، وكان عليه أن يخضع فيما يتعلق ببعضها، للاهتمام الراهن، فمن اللازم عليه أن يراعي الانشغالات السياسية الكبرى، والتساؤلات المشتركة، الدائرة حول جريان وتنسيق النقاش المعاصر مما يقع التعبير عنه في عبارات وسياقات غالبا ما تبقى مجهولة. فمشاكل الهوية والجنس تفرض وجودها: إذ تعبأ لها في هذه العقود الماضية الأخيرة الرأي العام المتنوع والجامعات. وهذه الكلمات المهيمنة الرائجة في كل مكان تقريبا كانت تستحق أن تنتزع من الاستعمال الوحشي الذي غالبا ما يلحق بها. وكان يمكن أن تحصل على

دلالاتها لو تحرر من أصناف الغموض والشمول والعموم الذي أبطل قيمتها.

ومن الجلي أن بريق الوضع الراهن ينضبط جيدا بالاعتماد على بعض المؤشرات التاريخية، أو الدلائل السيمانطيقية. وبإسناد هذا الوضع الراهن إلى ضوابط وسوابق رمزية يمكن أن تحصر المخاطر والرهانات المحيطة، وأن توجه المقارنات الضمنية وتراتبها المتخيلة، وأن تتخلص من الإحالات المرجعية العتيقة الشمولية ذات التلفيقات المبتسرة. ومن ثم ندرك بوضوح فساد العادات المألوفة والعوائد، والتوقيتات المتزامنة مما تنسجه الشبكات التواصلية أو تحبكه وسائل الإعلام. وفي هذا الفضاء المتعدد الدائم اللاتمركز حيث يمكن أن تتفق القضايا وأن يسند بعضها بعضا كما يمكن أن يجهل بعضها بعضا أو تتعاند فيقضي بعضها على بعض، أقول في هذا الفضاء المتلون أن لا تدخر المواجهة إلى المفاجآت.

إن كل هذه الأمور تتحرك بالضرورة: خريطة المشاكل وصياغتها، وترقي الأفكار وذيوعها وانتشارها، وسلم الاهتمامات، ومستويات التاريخية والتجريد ودرجات تمركز الشدة. ونحن لا نعلم دائما ضروب التهجين، وإن أصناف تثبيت الهويات لا يمكن أن نعثر عليها حيث نعتقد إمكان وجودها، وتعبر فوارق التوقيت والتوقع الوجودي المجتمعات ذاتها، (وليس فقط تجتاز حدود التخوم المكانية) مبلورة أشكال التردد والحيرة واللاتماسك. وما هو مسكوت عنه قد يكون فصيح الدلالة مما هو ماثل للعيان. ولا يمكن أن نقدر ولا أن نقوّم قط التعقيد البالغ لنقل الأفكار والتواصل بها: وبهذا الاعتبار تطرح الترجمات على الفور مشكلة. فمفهوم الجنس (الذكر والأنثى) الذي أغنى حواره

أقساما كاملة في الجامعات الإنجليزية، والذي تبنته الآن معظم المنظمات العالمية، كان دائما موضوع نزاع وخلاف. ففي الولايات المتحدة حيث ظهر هذا المفهوم وانتشر بعد ذلك مع إشكالياته إلى المعسكر النسوي ذاته، نجده اليوم يقتحم بتساؤله عن إشكاليات اختراق الجنس وشذوذه وانحرافه queer، ولقد تناول المفكر العربي هذا المفهوم ليعيد قراءة الماضي، قراءة «مؤيدة لمذهب حرية الإرادة» واستخدم بحمية وبراعة قضية المرأة، وقضية الشواذ جنسيا.

أما مسألة الهوية التي لم تنفك تعكر، حتى اليوم صفو الناحية السياسية تحت أوضاعها المختلفة فقد نجد لها معقباتها وعواقبها المثيرة سواء انفتحت الهوية على التشكك المستشف الدقيق لغرض النزعة الاستعمارية (كالحال الراهن في إفريقيا) أو أحالت إلى ضروب التقابلات كفعل انعكاس المرايا لبعضها البعض أو إلى الهدم الغريب المفارق الذي ينتهي بالاختراق والتقاطع الثقافي (الصين)، وسواء أكانت الهوية تريد منا أن نتحمل وأن نخفف من خطورة المأساة والتلازم والتكيف معها (كالحال في العالم العربي) أو بالرجوع إلى نوع من التوازن والتآزر في الولايات المتحدة كرد فعل لتعدد الثقافات السابقة أو كانت فقط مناسبة هنا لعرض واضح لعبارات وأساليب النقاش (كما هو الحال في الهند وأوروبا).

وهناك مفاهيم أخرى إن لم تكن خارج الزمن، فهي كلاسيكية، ومن ثم فهي تقتضي أن تعرض على نحو بارز، ما دامت تعطي هيكلة لعوالم أي لضروب التنظيم المترابطة بل وأيضا لكثير من الناس في هذه الأيام تكون هذه المفاهيم ملاذ آمن في الأفق اليومي الذي يتغير. وحين تنكشف هذه المفاهيم بكونها أقل

إشكالية من الأولى بوجه خاص فقد يطرح التساؤل: وأي شيء هي الطبيعة اليوم؟ وكيف قدم فلاسفة العرب السماع الطبيعي لأرسطو أو للأفلاطونيين المحدثين وماذا استفاد علماء الكلام (علماء اللاهوت) منها حتى يحاربوها؟

ثم ما إذا أبانت التجربة في الصين من مقولة الحدث، وفي أي شيء كان هذا الحدث لا يسبر غوره؟ وهو لا يزال من المناسب أن نقابل التجربة العلمية والتجربة المعاشة في علاج التحليل النفسي، وما يسميه كانط (حكم التجربة)؟ ولماذا اكتسبت هذه اللفظة مثل هذه الكثافة المتخيلة في التمثلات التي للأمريكيين عنها ذاتها؟ وبأي طرق معوجة وتحايلات ملتوية انتقل الإنسان من نموذج الحقيقة الرياضية والأنماط الكلية عن الحقيقي الصحيح إلى ضروب الكثرة بله اختفاء الحقيقة كموضوع في حال التقنية العلميّة؟ وكيف نفهم في صفحات معدودة الحقيقة على رأي أصحاب الفيدا Vedas والأوبانشاد، والملاحم الكبرى شنكارا shankara والنظرية الشعرية لبهاراتا bharata ومداحي المتصوفة من البهاكتا bhakta وعند المثالية الغاندية؟

وليس هذا تمريننا هينا في تاريخ الأفكار وبالأولى في فضاء ضيق، ومن أجل الآخر يفترض فيه أن يجهل كل شيء أو يكاد يجهل خلفيته. ومن البديهي أننا هنا لا نملك إلا علامات تهدينا أن نفك قراءة المشهد الثقافي أو اليومي، معيدين بناء أصل نشوء مشكلة فلسفية في خطوطها وسماتها العريضة، تاركين للحدس والتخمين هنا وهناك عمل فك الارتباط النظري أو الأخذ والاستعارة. وقد يحصل أن يتعمد مفكر ـ كاتب ـ من هؤلاء المفكرين في بحثه أن يتجاهل تاريخ مفهوم ما لكي يركز على حقيقة يعتبرها ذات أهمية تاريخية: مثلا كيف عملت لجنة إفريقيا

الجنوبية وفي أي حدود صنعت الحقيقة والمصالحة؟ إلا أن كل هذا بوجه عام ليس إلا طرح أفكار مما يدفع إليه حرص الانتباه إلى الخارج، وهو أيضا طرح يفهم منه كل أحد حدة صوته الخاص في لقاءات مستطرفة وغير مسبوقة مع الآخر وفي غياب أو تقريبا وضع علامات مسبقة (منهجية وإبستمولوجية وسياسية وغيرها) فإن الفضاء الذي يرتسم لا يخلو من أحداث عارضة. ويبدو أن بعض المقالات موغلة في التقنية المصطلحية، وبعضها أخف تقنية، وهي مقالات تختلف من جهة مستويات التحليل وبوجه عام تتباين في ضروب المقاربات المنهجية من منطقة لأخرى. فإذا كان الصينيون أو العرب يركزون انتباههم تركيزا خاصا على الجانب اللساني، فإن الهنود يقصدون أن يكونوا علماء اجتماع أو علماء أنثروبولوجيا. وتعدد تخصصات الدراسات الثقافية بالولايات المتحدة يختلف عنه لدى الفلاسفة الفرنسيين. وهذه النصوص التي ليست هي مقالات موسوعية ولا هي محاولات مطلوقة الحرية إنما تكمن قيمتها في كونها وثائق: فلا تدعي هذه النصوص أن تكون بالضبط تمثيلية (لحالة العلم، والمعرفة، والهوية) ولا هذّبتها ونمذجتها ووظفتها مؤسسة ما. ولمّا كانت نصوصا تفصح بنفسها، فهي تستدعي بوجه خاص أن تناقش ويطرح عليها التساؤل، وأن تستكمل. والعناية متروكة للقارئ في أن يتابع وأن يستمسك بوجهات النظر كي يحاول المقارنة بين المتشابه منها وأن يستخرج المختلف أو القيم المشتركة. وإذن يلزمنا فقط أن نقدم بعض الأفكار، وأن نهيئ لقاء، وأن نفتح فسحة لعقد هذا اللقاء بإقامة العلاقات.

ولذلك فإن اختيارات المؤلفين كان موضوع تحريات دقيقة واتباع نظام صارم، من هذه التحريات إعطاء الأولوية لمفكرين -

فلاسفة، وعلماء اجتماع،وعلماء لسانيات، وأنثروبولوجيين. . . -
مقيمين في الجنوب من مختلف المجالات الثقافية المختصة أكثر
مما اخترنا من الكتاب الذين يعيشون في الغرب. ونحن لم ننجح
دائما في هذا المسعى، في هذه السلسلة الأولى. إلا أن هذا يبقى
في الأعم الأغلب هو الوضع. غير أننا اجتهدنا في أن نتجنب
عقبتين، كلتاهما قد تفسدان طبيعة المشروع، ونحن نعلم جيدا
أنهما يغذيان ويغنيان النقاش حول العولمة في وقتنا هذا. لذلك
يجب أن نتجنب الإغراق في الذاتية: سواء تعلق الأمر
بالمصطلحات الشديدة التخصص المعجمي أو الخصوصيات
الذاتية أو الأوضاع المنغلقة المعبرة عن رفض الآخر. وإذا صح
أننا كلنا لا نساند بعض المواقف السياسية المعلنة هنا أو هناك فإن
هذا الشرط قد توفر وتحقق في مجمله. ومن ناحية أخرى فإنه
ينبغي أن لا نتنازل لنوع من التوحيد الناتج عن ضروب الافتتان
المعاصرة: فلا انطواء على الهويات ولا تجديد لترميزات ذات
الطابع التكيفي المقلد، وفاقا لضروب خطابة ما بعد المعاصرة
الفاضحة. ولقد اعتمدت هذه السلسلة على عملية انتشار المعرفة
ودورانها وعلى التدويل المتنامي للبحث، وكلاهما أعني انتشار
المعرفة وعالميتها، مما تلتمسه السلسلة وتحث عليه: وهذا ما
صنع فضاء مغايرا أقل أو أكثر كثافة تبعا للمواضع والمناطق وهو
فضاء قد يربك أو يعقد ضروب الثنائيات بين المسيطرين
والمقهورين. ولم يكن هذا النشاط المعقد ممكنا بدون هذا الأفق
النظري الضمني وهو نشاط يصعب انتحاله، والتقيد به أحيانا،
واشتباك الفوارق فيه مما نراه يبرز مرتسما من مقال لآخر. ويدين
إنجاز هذه الكتب الصغيرة وإخراجها دينا كبيرا إلى الدعم
المخلص والمعونة الكريمة للسيد اتيان جاليان Etienne Galliand

الذي استوجب شكرنا. ونأمل كذلك أن نعبر عن عرفاننا للسادة:
Jean Copans, Françoise Cremel, Ghislaine Glasson Deschaumes, Thomas keenan, Michèle Ignazzi, Michel Izard, Farouk Mardam-Bey, Ramona Naddaff, Jean-Luc Racine, Roshdi Rashed.

باريس، نونبر 2003

العالـم العربـي

سؤال ما بعد الحداثة؟

عزيز العظمة

لا شك أن العالم العربي بالنسبة للرأي العام، كان أول منطقة من بين مناطق العالم قد وضعت فيه مسألة الهوية، وكأنها علامة مميزة وجامعة مركبة للحاضر. فقد تنتظم الحياة السياسية وينضبط إيقاعها عن طريق تظاهرات ضخمة كاشفة عن الهويات، في الهند وفي سيريلانكا والمكسيك وفي عدد كبير من الدول الإفريقية، ويمكن أن نجد أثرها في الجامعة وفي شوارع نيويورك وفي الحركات المدنية والسياسية لمختلف البلدان الأوروبية. إلا أن العالم العربي يتسم بأسلوب ثابت لا يزول ولا ينمحي بل يكاد يكون أسلوبا وسواسيا: فهناك مسلمو لبنان ومسيحيوه، وأقل منه درجة في الوسوسة مسلمو مصر وأقباطه، وفي المغرب عرب وبربر، وفي العراق عرب وأكراد وسنة وشيعة وآشوريون وتركمان، وفي فلسطين يهود وعرب وفي كل مكان قوميون وإسلاميون.

ومن البديهي، أن كل هذا يحتاج إلى تفسير وتوضيح، خاصة وأن هذا الموضوع في العلوم الاجتماعية، بالنسبة لتيارات ما بعد الحداثة عقب 1989، قد اكتسب وجودا مستقلا. وحينئذ،

فإن «الثقافة» كما يتمسك حواريوها والشراح الغربيون في وسائل الإعلام وغيرها، لما صارت قوة مقنعة حاسمة للحياة في المجتمع، فقد ظهرت الهوية كما لو كانت معيارا للتفسير مهيمنا على كل تحليل تاريخي وسياسي، سوسيولوجي. وأكرر القول لقد صار هذا الأمر يشكل ظاهرة جديدة. ولم تظهر هذه اللفظة الجديدة «الهوية» إلا حديثا في المعجم السياسي والمجتمع العربي. وكلما توارى التاريخ واضمحل المجتمع أمام الثقافة «الكاسحة» وصار النظام السياسي يغلب في تحديده للهوية، فإن الإثباتات التي تنبني على هذه الثقافة سواء أكان البناء قائما على الخطاب أم على الرمز، قد تشمل العالم. وبهذا الاعتبار فإن العالم العربي الراهن يبدو كما لو كان موقعا استثنائيا معزولا؛ إذ لا نستطيع أن نتصوره إلا على حال من الجاذبية الساحرة، إيجابية كانت أم سلبية. لذلك فإنني أقترح في هذه المقالة أن أسلك الاتجاه المعاكس حتى أعيد بناء الكلي بواسطة فهم الجزئي.

ويجب أولا أن أذكر، فيما يخص العالم العربي، بأن موضوع الهوية والسياسات القائمة قد اكتست جميعا أهمية خاصة في فترتين يفصلهما قرن كامل: وطوال هذه المدة الفاصلة، كان خطاب الهوية، كما نعرفه، محصورا في جماعة مهمشة محافظة ومتدينة، وبالتأكيد لم يكن موضوع هذا الخطاب غالبا سائدا باعتبار قصده الوطني المضاد للاستعمار. ومن ثم فهو خطاب يطالب ببناء دولة على تصور عالمي، علمانية التقدم أساسا، وذات تغيير اجتماعي. ففي نهاية القرن التاسع عشر، شاع استعمال الهوية كتعبير عن جماعة تاريخية تعيش أزمة، وتبحث لها عن مخرج في تعابير مثل النزعة إلى العالمية والتطورية، لا في المطالبة بإسباغ الهوية وضد التجانس، وإنما الهوية في عالم جديد

ظل زمنا طويلا غريبا عنها، وفي معارضة الخلط التاريخي، تبين وتكشف عن موقف دفاعي.

ولم يحتل مفهوم الهوية المشهد الأساسي إلا نتيجة لضروب الفشل والهزائم الداخلية والخارجية التي عرفتها القومية العربية والدول التي خرجت مهزومة على إثر حرب 1967. وقد حصلت هذه الواقعة إلى حد ما بسبب التفريط، كالمذهب السياسي القائل بضم الأراضي وحيازتها قبل تحريرها مما يعود إلى حنين «أركدي Arcadie» لما قبل الاستعمار. ثم في نهاية القرن العشرين اكتست الهوية طابع الإفراط في القومية، ولقد كانت طاقات الشعوب والمجتمعات العربية قد أعاقتها، وبالأولى عطلتها تعطيلا فادحا أنواع العوائق والخلافات المستحكمة المرتبطة أساسا بعدم المساواة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية وضروب التمييز والعداوة المريرة والتوترات السابقة على الحداثة سواء أكانت من طبيعة إقليمية أو عشائرية أو أسرية، يمكن أن يعبر عنها تعبيرا جماعيا في موقف متأزم عام أو في حال تفكك الوحدة الوطنية الناتج عن العولمة، مما يدل على عدم خبرة الدولة وكفاءتها واستفحال البطالة الهيكلية وأشكال أخرى للتهميش. ولقد كبر خطر هذه الظواهر بالتدخل المستمر للقوى الخارجية المتمثلة في إسرائيل في شؤون منطقة تكتسي بالنسبة للعالم أجمع، وعلى رأسه الولايات المتحدة أهمية استراتيجية واقتصادية خاصة. وقد صارت هذه الاختلالات أكثر تخريبا بالشروط الراهنة للعولمة بسبب السياسات والخطابات الموجهة ضد الدولة، مما تقوم به بصفة خاصة المؤسسات العالمية الدولية، ونتيجة لتلك الدعوات الملحة على استحداث «مجتمع مدني» غير فاسد من جانب المنظمات غير الحكومية التي أصبحت في ذات الوقت

موزعة للمساعدات، ومنتجة لخطاب الهوية.

وهناك مظهر آخر لمطالبات الهويات العربية يستحق اليوم أن نشير إليه. ذلك أنه إذا كانت العولمة الشاملة تؤدي على نحو مغرض إلى تفكك الهيأة السياسية وتقهقر المواطنة القومية لحساب النعرات الإقليمية، فإن الحروب الأهلية، مثل حالة لبنان، قد أعادت تقييم روابط الجماعات المحلية القائمة على النسب الموروث والتي تقطع أوصال هذه المواطنة.

وكما نعلم فإن الشرق الأوسط كان يدرك دائما بأن مجتمعاته عبارة عن فسيفساء من هذا القبيل (من الناحية الاثنية، العرقية والدينية معا). ولكن عندما تخضع للحقائق المجتمعية، فإن هذه الرؤية التجزيئية، لا تتفق مع الحقائق السياسية: ذلك أن نمو النزعة إلى التجمع وتحول الجماعات المحلية إلى فاعلين سياسيين لم يظهر بعد إلى الوجود. ويجب بالأولى أن نعزو هذا النموذج الجديد إلى ما تبديه بعض القوى الدولية من إرادة مبيتة لتقويض كل بناء قومي يظهر لها كتهديد بسبب التعاطف وضروب التحالفات التي ظهرت بعد الحرب العالمية الثانية، بين القومية العربية، والكتلة السوفييتية. وأيضا غداة حرب الخليج من سنة 1991، فإن الولايات المتحدة وبريطانيا قد أنشأتا معارضة عراقية من منظور التركيبات العقائدية والعرقية أقل ثقة بالنسبة للواقع المجتمعي في القطر، منها بالنسبة للنموذج السياسي الذي تطمح إليه هاتان القوتان، رغبة منها في إضعاف الدولة العراقية، كقوة إقليمية أو قطرية محتملة. ولا حاجة بنا لأن نؤكد بأن هذه المشاريع من صنع المكايد والدسائس المجتمعية والسياسية إذا فرضت بالقوة والمال ومنح الامتيازات والتزييف الإيديولوجي فإنها يمكن أن تصنع الأوهام. ويمكن أن

نقول مثل هذا أيضا عن النموذج الإسلامي للهوية.

غير أنني أستطيع أن أجزم، بدون تخوف ولا مخاطرة ولا إثارة شبهة ما، بأن الهوية في العالم العربي الراهن ليست شيئا آخر غير الزيف والتدجيل وقد رُفِعَ إلى بلاغة الإيديولوجيا. ومن ثم فالهوية تكشف عن مستوى الاندماج الذي يظهره *Nolens Volens* طوعا أو كرها هذا العالم في العملية الجارية للعولمة، كما فعل على الأقل في الحركة العظمى للعولمة المعاصرة التي ابتدأت في القرن التاسع عشر وبلغت الحضيض عند وقوع الأحداث التاريخية من سنة 1989 وهو تاريخ يوقت لنهاية ما يمكن أن نطلق عليه على رغم أنف Eric Hobsbawm إريك هوبزباوم، القرن التاسع عشر الطويل. إذ طوال هذه الفترة وقع التعبير عن آمال وأحلام الإنسانية والكونية المرتبطة بالهوية في تعابير اشتراكية كانت أم غير اشتراكية، تدور على التطور والنمو والتقدم والحضارة تحت الشعار المنتشي بالانتصار للحرية الوطنية والنمو والانتماء إلى اليونسكو. . .

على أن حد الهوية (بضم الهاء) identité يترجم حرفيا (بالموجود هناك l'être - cela) مما يسمح بأن يقارن مقارنة غامضة مع المصطلح الهيدجري *Dasein* وينطق به المنافحون العرب على نحو خاطئ هوية (بفتح الهاء)، في حين أن الهوية (بضم الهاء) مصطلح ينتمي إلى المعجم الفلسفي العربي منذ العصر الوسيط ويحيل في المنطق إلى مبدإ الذاتية أو الهوية (أ=أ) كمقولة ميتافيزقية دالة على الماهية. والهوية (بفتح الهاء) تستعمل قصدا في الشرق العربي لتدل على بطاقة التعريف (أما عرب إفريقيا الشمالية فيفضلون الكلمة الفرنسية وينطقون بها: (une carte d'identité) مما يفصح عن غموض معجمي، وإهمال

التخاطب والإقناع وبالأولى قد نقول بدون شك إن هذا أمر مرتبط بالأمية. وتكشف هذه الصيغة الديمقراطية أيضا عن الاستعداد للحسم وعدم التأمل، كما تدل على الميل إلى التدخل بدون موجب، وعلى نحو ملائم، لما بعد الحداثة في كل ما يدور يوميا من حدث متصور. وقد يحدث أن يكون مفهوم الهوية قد استعمل بدقة كما عمل به فرناند برودل: Fernand Braudel في الهوية الفرنسية: *Identité de la France*، ولكن هذا الاستعمال نادر إذ هو قد يدل أحيانا على الاندراج ضمن جماعة كما يدل أحيانا على الإقصاء... وكلا الاستعمالين قد يتيحان الحديث عن حكايات الماضي، ومبادلة المعلومات التي لا رابط بمعجمها والحوارات الطويلة والملتهبة في حانة ما. وينبغي أن نلاحظ أخيرا بأن الهوية بهذا المعنى استعمال حديث وأن انتشاره والتوسع في استعماله أكثر جدة.

وبهذا الاعتبار فإن مفهوم الهوية يتواجد مع مفاهيم أخرى عديدة قريبة منه لها دلالة أغنى منه، ويرتبط بها على المستوى السيمانطيقي والمفاهيمي والإيديولوجي وهكذا فإن الأصالة (authencité) والذاتية (يقال لها أيضا identité) وهي لفظ أنسب ما يكون في هذا المقام من الهُوية (بضم الهاء) والأنا (ego)، هذه كلها مفاهيم مرتبطة بما يقابلها ويضادها. فالأصالة لا تحصل فائدتها إلا إذا افترضنا مقابلها: وهو من لا أصل له، والمشبوه في طبعه وطبيعته. وكذلك الأنا من حيث هو ظاهرة جمعية لا يستقيم إلا مع الآخر. ولا يمكن أن تنفك الهوية عن هذه الحدود القريبة من بعضها البعض. وهنا يكمن الإشكال إلا أن هذه الألفاظ سنعتبرها من باب الاحتراز كما لو كانت مترادفة ما عدا لفظ الأصالة وإن كان متعلقا بها فهو لا يحتمل الحد الأساسي الذي

هو الهوية. وقد يفيد لفظ الأصالة على الأقل فائدة عظيمة إذا قُصِدَ به بوجه عام نقاوة الدم (عند البشر، والخيل والكلاب)، وإذا قدم كذلك أهمية أنثروبولوجية من حيث هو علامة شرعية أو دلالة على الرابطة الزوجية. وإذن لا ترجع الأصالة إلى الأسلوب البلاغي الإيديولوجي كالحال مع الهوية إلا إذا جردت من السياق الاجتماعي ووضعت كعلامة لجماعة وطنية في الخفاء والتقية.

وكل هذه الحدود تحيل إلى فاعلين تاريخيين، حقيقيين كانوا أم مفترضين على وجه الاحتمال. ومسألة الحقيقة الواقعية هي مسألة حاسمة. ذلك أننا نقدّر أن الإعلان عن الانتماء إلى الهوية يرجع بالأولى إلى «البشارة». لذلك يجب أن نفهمها على الأقل كما لو كانت علامة على محاولة وضع التساؤل(على الرغم مما كان يدعيه التوسر ولاكلو La Clau في شبابه) وبالأولى التآمر من جانب المتشرعين والممثلين الاجتماعيين والسياسيين. وباختصار فإن التبجح بالهوية ليس من فعل فاعل متقدم في التاريخ يحدّث بفعله المجتمع، إنما هي شعار أو رمز يستخدم في النضال من أجل الهيمنة وذلك بتعليم المجتمع وإطلاعه على واقعه المفترض وإرشاده إلى التشكيل السابق على الاختلالات التي أحدثتها قوى الحداثة، ونتيجة لذلك فإن الهوية منتزع منها وجه النمو والمطمح التاريخي. ومن ثم أمكن إعادة صياغتها على ضوء واقع متخيل يشبه أن يكون فيه الثقل الوجودي الأنتولوجي للتاريخ سخرية وهزءا، لأن الهوية وما يحمله اسمها، كالإسلام مثلاً، لا تقوم على الوصف أو التدليل وإنما تقوم على مقولة إنجازية تعمل بالتعيين ذاته، إذ لا يعني الأمر «جماعة ذات مغزى وغاية»، إن كان هذا التعبير يفيد شيئا ما، ولكن يعني الأمر إعداد الجماعة وتأهيلها المحلي.

وقبل أن أتناول أمورا محسوسة، فإنني أربط هذا المعنى الأخير بالغرض السابق المتعلق بمطالبات الهويات كسمة من الاندماج إلى الشمولية. ونحن ننطلق بالتواطؤ من لفظ «الجماعة». والجماعات تخلق في الوجود عندما تعرف حدودها الجغرافية والمجتمعية، مما يفترض أننا نأخذ بعين الاعتبار فكرة التراتبية السلمية، لأن الجماعات لا تكون على ما هي عليه إلا متى حافظنا في ذهننا وتذكرنا التعريف السوسيولوجي المتداول الذي قدمه كل من دوركهايم وفرديناند توني: Ferdinand Tonnies وهو تعريف يفترض أن الجماعات في كثير من وجوهها هي بقايا من الماضي، وأنها تنحل بفعل القوى العليا والدفع المركزي للقومية والمواطنة.

غير أن فكرة الجماعة قد غذّت زمنا طويلا تخيّلات النزعة الرومانسية السياسية كما ظهرت في هذين التعبيرين الإيديولوجيين اللذين هما القومية الثقافية والشعبوية وهذا نوع من حنين شبه الظل الخافت، وحميمية دفء الرحم الجنيني. وتاريخ هذه النزعة المشهورة لا تذكر بها إلا في سماتها العريضة: مع المطالبة الادمانية كما أشار كل من هامان *Hamann* وهردر بالثقافة *Kultur* في مقابل الحضارة Zivilisation (وهذا مطلب لا يزال يطبع تفكير ما وراء التاريخ وما يجاوز موضوعه) وكالمطالبة بالمباشر في مقابل التام البناء، وبالعضوي في مقابل الميكانيكي، وما منشؤه داخلي في مقابل ما يتبع الخارج، وما هو ألماني حقا في مقابل الغريب، وبخاصة في مقابل الفرنسي، والمحلي في مقابل العالمي. وكثير من العناصر التي طبعت تاريخ العالم في النصف الأول من القرن العشرين كوّنتها المشاعر القائمة على الهويات الأكثر قوة، والموجات التي وجدت إطارا مؤسسيا صلبا

داخل الحزب والدولة النازية.

ومثال آخر تمثله الحركة السلافية التي تجسّدت في كتاب، تجاوزتهم من الناحية السياسية، ولكنهم عرضوا كيف ينظمون مكوناتها الأساسية مثل دوستوفسكي ودانيلفسكي Danilevski. وتنتمي حركة المقاومة الفرنسية Action française إلى نفس الأسرة الإيديولوجية مثلها مثل الحركة الإسلامية التي هي في شكل من أشكالها الحالية، نوع من الغلو في القومية الثقافية.

وفي جميع هذه الأحوال، فإن جسم الأمة يعتبر كما لو كان «جماعة قومية» أو «جماعة حضارية». وهذا المعنى الأخير يتعرف في حدود دينية سواء تعلق الأمر بالإسلام والمسيحية أو بما كان يسمى بعد الحرب العالمية الثانية بدواعي سياسية أو انتهازية «الحضارة اليهودية - المسيحية»، وقد اعتمد هذا المعنى على أصناف الاستعارات الرومانسية. وهذا الكيان المجتمعي يقبل خاصيتين أساسيتين إحداهما متجانسة في جوهرها. وخاصية التجانس هذه يمكن أن تتغير، وقد عرفت السنوات الأخيرة أولية المفهوم القديم للتجانس الثقافي، حتى وإن كانت النزعة العنصرية حلت من حيث هي نظرية محل نزعة ثقافية بحيث صارت الثقافة تحدد في ذات الوقت المجتمع والتاريخ مما جعلها تشكل الشبكة الأساسية للقراء، وتكون المبدأ الأساسي للحياة والموت. وإذن في الجانب الآخر من الحقائق التاريخية والمجتمعية في ميادين ما وراء كل ما هو تاريخي وتحت مجتمعي، توجد «الثقافة» التي تفسر لنا الحاضر وألفاظ الماضي، والتي تعتبر المستقبل كما لو كان تكرارا لهذا الماضي المنقوش في معنى مشترك خصوصي أشبه ما يكون بنظام «الدلالة» الثقافية القائمة في ذاكرة مجردة من التاريخ.

وهذا ما نطلق عليه في العادة النظرة الكلية للعالم *weltans chauung*، وهي نظرة مكونة لحزمة من الاصطلاحات التصورية والمعرفية والمعيارية كما لو كانت مبرمجة على نحو نشوئي ومحددة «الجماعة ذات غاية ومغزى». ومثل هذا التصور للجماعات الإنسانية، لا يختلف في مبدئه عن التصور الذي طغى على تقسيم مملكة الحيوان إلى أنواع وأجناس ومن ثم تسمى هذه الجماعات بالاسم والحضارات أو الشعوب العرقية الاثنية، وتتصورها على وجه الاستعارة كما لو كانت تنظيمات مزودة بفردانية أكثر صلابة من الأشخاص، مع أن التحليل النفسي قد بين لنا بأن الفرد أشد تعقيدا من أن نرده هكذا باختصار إلى وحدة مجردة. وقد نتج عن هذا في القرن التاسع عشر أنثروبولوجيا عنصرية قدرية متشائمة. وفي أيامنا هذه وفي الهيجان المحسوم السخيف لعصر ما بعد الحداثة، نشاهد احتفاء بنزعة الفوارق الثقافية أو بصورتها المعكوسة، أعني سخرية التعددية الثقافية.

وينبغي أن نلاحظ في اتصال مع هذه النزعة المجتمعية الحيوية الداروينية خاصية أخرى، وهي أن التاريخ إنما يفسر بالنظر إلى مفاهيم متضادة، مثل القدرة وعدم القدرة، والعظمة والانحطاط، والاستقلال الذاتي والحكم الأجنبي، والأوج والانحدار، الحياة والموت. إن هذا التاريخ، سحيقا ماضيه كان أم حديثا، إن تمثلناه كما لو كان عضوية متجانسة، ومنغلقة على ذاتها، فإنه قد يرجع بوجه خاص إلى ماهية أصيلة في تكاملها، كما قد يعود إلى محاولات الاضطراب وإلى التحقير والتشويه الذي يلحقه. وبهذا المعيار أو بهذا المقياس يحسن أن نقرأ التاريخ الثقافي للإسلام «والغرب»، إذ تحارب الهوية الماهوية التزييف والتخريب والتدنيس والتحقير. وهذه أوصاف حدثت أولا

في عهد الحملات الصليبية ثم تكررت في عصر الاستعمار، وأخيرا تغلغلت تحت نفوذ النخب «المستغربة» التي أدخلت قوى المعايير التي تملى من الخارج على الحداثة والعلمنة.

وإنني لا أتوقف كثيرا عند علاقة هذا النموذج بالوقائع التاريخية والمجتمعية. فالتاريخ العالمي للحداثة يبدو كما لو كان صيرورة موضوعية هي في ذات الوقت غير متساوية وشاملة، مما جعلها في كل مكان من العالم، وعلى نحو أكثر مما نفكر فيه، تعيد بناء المجتمعات العتيقة عن طريق تعميم تدخل الدولة، سواء أكانت على شكل نظام جمهوري أو على شاكلة نظام نابليون، مما يتجلى في التشريع القانوني، وفصل السلطات وقيام هيئات وسيطية بين الدولة والمواطن، وظهور أشكال ثقافية وأنماط الخطاب المعاصرة، والأقاويل الاستدلالية من نحو القصة والمقالة والكتب المطولة، وأولوية الاهتمامات والانشغالات العلمية أو المتعالمة في المجال المعرفي واتخاذ وحدات القياس العالمية كالنظام العشري والتقويم المسيحي والتوقيت غرينتش، وخلق البيروقراطية الحديثة ومؤسسات التعليم، واستبدال الأفكار السياسية القديمة بالإيديولوجيات القومية والحكومية والاشتراكية والليبرالية والجمعيات التعاونية النقابية وغيرها.

وهذه الأنواع من التأثيرات، إن نظرنا إليها من الوجهة الاجتماعية والجغرافية ظهرت غير متساوية، وإن كانت لا تنكر، غير أن الوجود الانطولوجي لماهية لا يضر بحقيقتها، وهذه مجرد نتيجة تصدق على العالم العربي، كما تصدق على الهند والبرازيل والإغريق. فخلال هذين القرنين الأخيرين، لم تتغلب الماهية في أي بلد من هذه البلدان، ولم تسيطر على حقيقة التحولات التاريخية بالرغم من قوة انعدام المساواة التي تطبع المؤسسات

والعقليات، وأحوال الحداثة وأشكالها، مما يعكس الخصوصيات المحلية، والاجتماعية والقيمية، مع بقاء السحر كما هو في ذاته وشكل الدين أو عتاقة المؤسسات والقوانين وشبكة الروابط الاجتماعية، فلم تكتمل الحداثة في أي مكان على الإطلاق وإنما هي تؤسس سيرورة تاريخية موضوعية ومفتوحة لا تعرف لها نهاية.

ولقد أشرت مرات عديدة إلى ما بعد الحداثة والعولمة، ونجد أثرا لذلك في كل مكان. والأصولية الإسلامية ذاتها، في العالم العربي كما في أماكن أخرى لا يمكن أن تسلم من أثرها. وسأركز حديثي بوجه خاص على الإسلاميين. وحتى لو لم يسد من خطاب الهويات الثقافية عند سائر العرب في هذا الوقت خطاب جلي، فإن إثباته يبقى الأكثر وضوحا وحدّة. فالقومية الثقافية غالبا ما تقيم فيه وتدخل معه في حوار غير مؤكد النتيجة، إلا أنها يحدث لها أن تظل مخلصة إلى العلمانية التي اتخذتها تقريبا طوال القرن العشرين. وينبغي أن نوضح بأن الاتجاهات المتطرفة عند الإسلاميين تكون خارج موضوعنا لأنها تقوم على رؤية موغلة في البدائية تسعى أن تنأى بنفسها، بكل ثمن عن الخطاب الكوني السائد... ولا شك أن الإيديولوجيا الإسلامية مصطبغة في عمقها بصبغة المجازات الإيديولوجية القومية والشعبوية، مما اشرنا إليه آنفا. فهي تؤكد أنها تتحدث باسم «الشعب» وبهذا الاعتبار تختلف قليلا القومية الأصولية في الهند، إذ تشد على الهندوتفا: Hindutva كأسلوب مجازي مجانس للقومية الهندية، مشكلة حزمة من الخصائص المكونة لهوية هذا البلد، الهند، وتختلف عنها في معجم مذكرتها الرمزي للعصر الذهبي الذي تريد العثور عليه. وفي الحقيقة فإن سائر ضروب

الخطاب الدائرة حول الهوية تقدم بين يديها عددا من نقاط الارتكاز، والإحالات المرجعية الرمزية، هي للتمثيل أكثر منها للتدليل: كعصر الرسول محمد عليه السلام بالنسبة للأصوليين الإسلاميين، والهند في نقاوتها قبل استقرار الأسر المسلمة الحاكمة، وألمانيا قبل انخداعها في الثورة، وفرنسا وقد تطهرت من مهاجريها الغرباء واشتراكيتها وليبراليتها. والولايات المتحدة قبل التهجين(و بالرغم منه) الخليط *melting pot*.

وكذلك الحال في العالم العربي، فإن خطاب الهويات، سواء أكان إسلاميا أم مصطبغا بالقومية الثقافية يقوم على توهّم حالة الطهارة والبراءة السابقة على الوضع المتردي الذي أحدثته الاختلالات التلوثات التي حملها، وما حمله الأجانب معهم من قوميات مدخولة. ثم إن ضروب تحول المجتمعات العربية قد رفضت كما لو كانت حرمانا من الروح الخاصة بهم ـ ويجب أن يحتفظ الإنسان بالمعجم الفلسفي والميتافيزيقي حتى يستطيع أن يفهم دور وأداء هذه الأنواع من الخطابات. فماهية العرب، أو إن العرب المسلمين وروحهم هي حسب ظنهم ماهية لا تزال نقية، ولا يدل عجزهم الظاهر، في الوقت الحاضر إلا على توقف الهوية التي تنتظر مجيء المنقذ، مثلما ينتظر النصارى رجوع المسيح أو الشيعة ظهور المهدي، أو المجيء المؤكد للنعيم أو جنة عدن.

إن كل مبادرة أو فعل يتجنب مجالات السياسة، الاقتصاد، بالتحليل الدقيق لعلاقات اجتماعية، حتى «الثقافة» بمعناها الحصري، ويضع على عاتقه مهمّة تطهير «الثقافة»، ويقوم بدعوى تحديد الجماعة: تعريب» علم الاجتماع (علم اجتماع عربي)، «أسلمة» المعرفة، وفرض أنماط من السلوك والتفكير، وكأنها

أنماط تقرر بكونها مطابقة للسيرة الماهوية لهذه الثقافة، هو تمثلات متوهمة ترجع إلى مخيل لا علاقة له بالواقع التاريخي والمجتمعي، حتى أنِ العمل الجماعي مما يتخيله أشباه المثقفين المستعدين لقبول مثل هذه الحشوية الثقافية، ومما يستقبل عند بعض الطوائف من الجمهور وقطاعات منه قبول الرضا والاحتضان، أقول إن مثل هذا العمل الجمعوي، ينقلب إلى تمثيل مرضي مأساوي. وهذا البسيكودرام عندما يصبح ظاهرة مرضية جماعية فإنه ينتهي إلى إعادة تشكيل نمط الذات الفردية ومن ثم إعادة التكوين النمطي للمجتمع.

إلا أن هذا التوجه لا يتماشى مع الممارسات المجتمعية الموجودة بالفعل. ومن هنا نتج العنف ذو الفوضى المبيتة والمنظمة عقليا على مستوى القول والعمل، مما يحتم اصطناع الأحزاب الإسلامية وانتشارها لغاية إقناع الجمهور الغفير بحقيقة خلفيته التاريخية. وتقدم الجزائر ومصر وأفغانستان والسودان أزكى الشهادات على ما نقول، إن لم نقل مثل هذا عن العربية السعودية، وإدراجها في هذا المضمار. وتُخْضِع الحركات السياسية الإسلامية أعضاءها إلى عملية دقيقة في إعادة التنشئة والتثقيف؛ إذ هي لا تكتفي منهم فقط بالمطالبة بقطع العلاقة مع المجتمع، وإنما أيضا بتكوين ينهل من معين الثقافة الإسلامية الأصيلة كما تراها هذه الحركات. وحسب ضرب من التأنق المعكوس فإن هذه الثقافة الأصيلة تريد أن تعيد القوة إلى أنظمة رمزية عفا عليها الزمان وحصل تناسيها، كما أنها تريد أن تفرض سلوكات أخرى للتأسي في اللبس والحديث والتصرف. ولقد كان وقع هذا التصرف خلابا، بالنسبة لوسائل الإعلام، العربية منها والدولية، التي لم تستطع مقاومة إغراء الناحية العاطفية من هذا التصوير.

وهذا الكل المنظم (السيناريو) يقترب، في الظروف الحالية، من مذهب في طريقه إلى أن ينقض على القوة الثقافية التي تناظر فقدان القدرات الثقافية الملائمة التي روج لها في الغرب، وعلى أوجه شتى قطاعات عريضة من المثقفين العرب اتصفوا بصفة الرينانية الحديثة غير المعلن عنها: فقدان صفة المواطنة القومية، والتخلي عن الديمقراطية (بالرغم من حقائق التاريخ العربي المعاصر) وعن السلوك الرشيد والعقلي للقيام بالأعمال والشؤون العامة والخاصة، وانعدام القدرة على المشاركة في النمو. . . وكل هذا إنما يوضع بفخر في الصورة المضطربة للخصوصية، والمطالبة بالهوية وأخيرا في إعادة الانتعاش البورجوازي واسترداد بعض ما ضاع في التخلف المجتمعي الذي صار يوصف، فضلا عن ذلك، منذ سنة 1989 في المسار العالمي بكونه مدخلا لنزع السلاح على نحو فظ وخشن، كما يوصف باللاهوت الطبيعي للسوق، والتجريد من التسلح، مما زاد من خطورة طغيان الهيمنة والإسراف في الاستغلال. ولا عجب أن ينفتح في هذه الظروف التكالب السياسي، والجشع الاقتصادي بدون حدود من الولايات المتحدة وقد أُتخم فيها سكان حدود الغربية من الفراء الانجيلية على مشهد سيناريو الدكتور فولمور *Docteur Folamour* لخوض حرب الحضارات التي لا يمكن أن تثير إلا حربا صليبية إرهابية مضادة.

فإن لم أكن حتى الآن قد أفضت في التفاصيل الشخصية والمختصة بالعالم العربي، فليس ذلك لأن مفهوم الهوية فيه يعتبر ناجزا، ولا لأنه ليس من المبرر في شيء أن يستعمل بغير رؤية، وإنما فقط لأنه صار استعارة ومجازاً عالميا حاك الخيوط المهلهلة للقومية الثقافية ويشدّ أزره وعضده الانكفاء القومي والانكماش

الاقتصادي الذي يطبع بوجه خاص هذه المنطقة من العالم. فالهوية تأخذ أصلها من سياسة خرقاء واسعة الانتشار، وهي تزدهر في التعددية الثقافية الأمريكية المعولمة ازدهارها المعكوس في مرآة نظيرتها في النزعة القومية المتطرفة الأوربية (والأمريكية).

إن العالم العربي يقدم لنا فقط مثالا جيدا عن استبدال عاطفة شعبية بواقع إيديولوجي وممارسته بالمعنى الكلاسيكي لهذه العبارة. وفي هذه الحالة فإن الدراسات الانتربولوجية حول مسألة الهوية تقتضي أبحاثا موضوعية أكثر مما تحتاج إلى الأحكام الفردية. وإنجازات علماء السياسة حول هذه المشكلة ينبغي أن تؤدي إلى مسح وفحص حول المثقفين العرب، وبالتالي حول عملية الإقصاء في جميع وجوهها سواء على المستوى الوطني أو العالمي. ويصدق هذا على سائر الأبحاث المتعلقة بالسلوكات والممارسات التي تستهدف الهيمنة، بعد أن تكون قد اجتازت المستوى المحلي، وكونت نخبة مثقفة اكتسبتها للدفاع عن قضيتها سواء تعلق الأمر بنخبة من الطبقة المتوسطة التي تعيش في شروط أشبه ما تكون بالحصار المضروب عليها، أو الانغلاق كما هو الأمر في حال العالم العربي، أو كما يقال *lumpen-intelligentsia*، تلك هي المهام التي يتعين إنجازها إذا أردنا أن نتجاوز خطابة العرقية الإثنية للغرينبيس Greenpeace.

ثم إنه من وراء هذا الخطاب توجه النزاعات السياسية والمجتمعية وضروب الصراع الطبقي. وكل مجتمع هو من الوجهة السلالية الإثنية خليط مركب مع مستويات يرتفع فيها قليلا أو كثيرا اندماج المواطن وميولات متغيرة حسب الجماعات إلى المشاركة في الحياة الاجتماعية والسياسية.

والأميركيون السود مثلاً، يتعاطفون مع الحزب الديمقراطي، العلويون في سوريا يتعاطفون مع الجيش وهيآت رجال الأمن، كما يميل الشيعة العراقيون إلى الحزب الشيوعي. وقد اكتشف كثير من الشيعة العراقيين واللبنانيين، وعلى نحو متأخر أنهم أكثر تشيعاً من كونهم لبنانيين أو عراقيين، وترجع هذه الظواهر إلى سياسة الهوية أقل مما تعود إلى التحولات المجتمعية الجارية الآن وإلى تقهقر واندحار الأفكار التقدمية في العالم العربي، بل هي مرتبطة بضعف الهيئة السياسية وضمور الدولة مما يثير ردود أفعال متخيلة لعدم وجود غيرها، وقد أمدتها وأسندتها السيرورة الحالية للعولمة والسياسة الدولية. وفي حالة العراق فإن بعض القوى السياسية تسعى لإضعاف الدولة أكثر مما هي عليه من الضعف. وفي فلسطين فإن قضية الهوية تحيل رأسا إلى قومية في صراع مع الاحتلال الوحشي. وفي العالم العربي بوجه عام لا يستغرب الإنسان أبدا بالنظر إلى حالة فقدان التنظيم الطبيعي والقانوني وبسبب التشكك في توجيه القيم، وضعف الاقتصاد والتردد في التوجه الاجتماعي، والثقافي والتفكك الذي توجد فيه قطاعات الساكنة بكاملها، أقول لا يستغرب الإنسان أبدا في أن تكون فكرة الهوية العربية الشاملة قد أخذت زخما ناميا وسعة معتبرة إنها أمة بكاملها تسمى - العالم العربي- ويطلق عليها خطأ- العالم الإسلامي، قد أحيط بها في العراق وفلسطين وحوصرت عسكريا من كل ناحية. وإذا صنفت هذه الأمة في خانة الدفاع عن الدين والاتهام بالإرهاب والتخلف فإنها صارت موضوع تسجيل في مواقع الانترنيت العنصرية، وتقدم كعدو وللحضارة على لسان القوى المهيمنة، وكخارجة عن القانون وعلى القانون، فهذه الهيمنة هي بدون شك من إيعاز الأصولية المسيحية المبيتة للعداء

وللكراهية والاحتقار، تتخذ حول الآخر خطابا شاملا مكررا معادا ومجترا على مدى واسع حتى أنه قد أصبح له دوي قوي في العالم العربي.

إن ضروب الخطاب وممارسات الهوية العربية الحالية في العالم العربي تدفعنا لأن نعيد النظر في المواطنة العربية. وأن نجيب «عن طبيعة» المجتمعات العربية وعن الحالة الشاذة التي توجد عليها، لا يعادل التفكير في عمق الأزمة التي تتعرض لها البنيات المجتمعية والسياسية والوضع المتردي، والفاقد للحيوية في النظام العالمي، وفشل نمط نموها تحت الأنظمة السياسية المتسلطة وتحت زحف العولمة. إن الرجوع إلى قضية الهوية من أصولها، بما بهر العالم فيما مضى، وحكاية المستقبل الذي يلخص الماضي إنما تشكلان كلتاهما قراءة الأحداث وتأويلها أقل من كونهما حصيلة أزمة.

الصين

الهوية، مشكلة التقاطع والاختراق الثقافي

وانغ بين

تلقيت آخر يوم من سنة 1985 ورقة مربعة صغيرة جديدة كل الجدة. وصادفت هذه الهدية مرور أربعين سنة من عمري، وهو تاريخ مشهود له بسن الرشد كما أمر بذلك كونفوشيوس، باعتبار أن سن الرشد هي «عمر اليقين» وجميع مواطني الصين القارية يعيشون مثلي هذا الحدث في نفس الوقت تقريبا ولأول مرة في حياتهم. وإذن نرى هنا ظهور لفظ جديد في المعجم الصيني وهو *Shen Fen Zheng* (بطاقة الهوية) إلا أنه كان يجب أن ننتظر عقدا من الزمان حتى تحدث إعادة الهيكلة الثقافية هذه مفعولها الكامل. وقد ظهر هذا الأمر بهدوء، من غير ضجة الإعلان مما أعتاده الصينيون، ومع أن دلالته لا يستهان بها، فلم يكن مغزاه دائما موضع تحليل نقدي من لدن المثقفين وكأن الأمر ليس شيئا أكثر من استبدال صورة للتعريف (بطاقة التعريف)، واحدة بالرسوم والاتفاقيات العديدة التي كان يجري بها العمل من بطاقات أو شهادات العمال الخاصة بالانتقالات الداخلية في الصين، والتي تسلمها الوحدات المتنوعة للقاعدة ذات التراتبية في التنظيم السياسي والاقتصادي والاجتماعي للبلد. اليوم وفي أحسن

الأحوال فإن من يعنيهم الأمر يفسرون الظاهرة على أنها أحد جوانب الإصلاح المجتمعي. وأخيرا دخلت الصين في النظام العالمي للهوية، وعلى وجه الضبط دخلت في العالم المعاصر الذي وصفه ماكس فيبر. ويرمز إدخال هذا اللفظ *Shen Fen Zheng* (ورقة التعريف الشخصية) إلى تغيير ما، إنه إعادة تأسيس الهوية للبلد ذاته، والحداثة شئنا أم أبينا، مرتبطة على هذا الحال أو تلك بتصييرنا من الغرب ومنتمين إليه. ولما كنت فرضا قد بلغت رشدي وهذا «عمر اليقين» فإني لا أستغرب حقا، من الإمكان المتزايد الذي أستطيع به من الآن فصاعدا، أن أتنقل داخل البلد كما لا أستغرب، ولو على نحو أقل، دوام الشك الذي ينتابني كلما تأملت ورقة تعريفي الشخصية أو بطاقة الهوية.

ولأول وهلة يبدو الرسم على نحو نمطي، فالشبكة ذات اللون الأزرق الشاحب المصفرّ الذي تتشكل منه اللحمة تفرض وجود قالب الفعل الإنجازي السيمانطيقي. وينظر الفكر الصيني بطبيعة الحالة، وأجرؤ على القول إنه ينظر بصفة آلية إلى القول المأثور الذي غالبا ما يذكر وهو *Tian Wang Hui Hui, Shu Bu Lou* «أن لشبكة السماء عيونا عريضة، ولكن لا ينفذ منها شيء». ولنقل هذا الكلام بعبارة اللغة الفرنسية الأكثر ديبلوماسية: (للعدالة ذراع طويلة). فوراء هذه التسمية العامة تكون الاستعارة إذن قد رسخت بشكل بديهي معنى سياسيا خفيا مستترا. وإلى اليمين نلاحظ أن الشبكة قد انفسحت ليظهر في الوسط حيز نقي في صورة ديك تثير حواشيه حواف بلد ليس شيئا آخر غير الصين. وهذا ما يقابل تمام المقابلة مطالب الوعي الجماعي: وعندما تتغلب على جميع العراقيل الخارجية، تكون (مملكة الملكيات) قد ارتقت وارتفعت خارج ملكوت السماء. وإلى يسار الشبكة

نميز خلافا لذلك رأسا صغيرة تغطيها ظلال الخيوط الدقيقة للشبكة: وهذه صورة لي معاد نسخها. وقد أخذت ولي من العمر خمسة وثلاثون سنة. وهناك علامات أخرى موضوعة داخل الشبكة، وتفيد المعلومات الآتية (الاسم، الجنس، أصل العرق ethnie تاريخ الميلاد، عنوان السكن، ورقم ورقة التعريف وتاريخ انتهاء العمل بها)، وبطبيعة الأمر يوجد أيضا ختم ممثل السلطة الرسمية وفي حالتي هذه مخفر الشرطة المحلية.

وأجدني أمام بطاقة التعريف هذه حائرا مندهشا إذ الإشكال هو: بأي معنى وإلى أي حد تعبر هذه الورقة عن وجودي، ووضعي، وحالتي الشخصية، وماذا ينبغي أن نقصد هنا بالهوية ثم ألا يحيل نص البطاقة ومضمونها إلى سياق أوسع مما يكون من الملائم أن ندرسه عن كثب. وهذا إشكال، وإن كان يجاوز شخصي فهو لم ينفك يطرح نفسه في تاريخ الأفكار في الصين. وقد رأينا عودة ظهوره سنة 1985، ست سنوات بعد بداية الانفتاح السياسي في شكل أقل وأكثر غرابة وبعدا عن المراقبة الاجتماعية المتراضى عنها هذه المرة. وأيضا يحسن، إذا انتابني الشك أن أرجع إلى البطاقة ذاتها حتى أفحصها تفصحا.

وإذا تعلقت بمحتوى هذه الورقة، وجدت الغموض والإبهام يلفها مما يخيب كل أمل في التعرف فأولا إن من يسمون *Wang Bin* لا يحصى عددهم في الجمهورية الشعبية الصينية، لدرجة أني لا أستطيع أن أحصل على عنوان إلكتروني شخصي بدون أن أقدم عنصرا إضافيا من أجل التدقيق والتحري ثم إنه لا يستبعد إطلاقا أن أصادف من بين سكان تعدادهم مليار ومائتا مليون نسمة، مقدارا كبيرا من الأشخاص من نفس الجنس وهم لا يحملون فقط نفس تاريخ الميلاد، ولكن أيضا من ولدوا في

الوقت نفسه، أما فيما يخص العنوان المسطر على ورقة التعريف فقد حصل تاريخه منذ أمد قليل لأنني رحلت وغيرت مكاني مرارا وتكرارا منذ ذلك الحين. وأخيرا فإن صورتي نفسها على البطاقة ليست «إلا محاكاة المحاكاة » ولو أنها ظلت حسب تعبير أفلاطون «بعيدة عن أصل الحقيقة بثلاث درجات» وحينئذ فلا عجب أن تقتحمني العيون وتفحصني من أعلى إلى اسفل وتطيل الفحص كلما قدمت هذه الورقة عند تسجيل في رحلة بالطائرة داخليا. . .

وماذا يقال عن الحيز النقي عن يمين الورقة؟ فقد يجوز أن يرمز إلى الوطن في كليته، وقد تغيب ملاءمته ومناسبته فيما يمس هويتي الشخصية. ولا يمكن أن يشهد هذا الحيز على وطنيتي وبعبارة أخرى فهذه الورقة ليست جواز سفر وما تبقى من إطار هذه البطاقة فهو يتألف من أرقام عربية متتالية، وضعت لغرضي وحده بحيث تمنع مسبقا كل خطأ في هويتي، وهذه السلسلة من الأرقام وقد وقع ترميزها بدقة يفترض فيها أنها تحدد من هو أنا. وتجانس هذه السلسلة من الوجهة اللسانية جملة مركبة تشير بحمولة معناها إلى وجود كائن إنساني في المجتمع. إلا أنه فيما يخص علم اللسانيَات المعاصر، فإن الجملة (أو قضية نموذجية) تمثل (عالم اللغة) وراء موقف ما يكون من الوجهة المنطقية متقدما عن (ومستقلا عن) سياق مجاوز للسان أو الإحالة المرجعية. وفي الحالة الواقعية، أعني في التخاطب اليومي فنحن نتعامل مع ما لا يحصى عددا من «الخواص الجزئية » أعني العبارات ذات الوقوع: TOKEN - SENTENCES والتي تصدق في مواقف مضبوطة. وأن قوة رقم بطاقة الهوية لما كانت تدمج سائر المواقف الممكنة تحت علامة واحدة، فهي بالأولى ترفع مسبقا مسألة التداولية بكاملها. فإذا كان الرمز يحيل دائما وفي كل

مكان إلى نفس المرجع، فلا يمكن أن يحل مسألة أخرى ذلك أن العلامة لا تختلط بمرجعها وبطبيعة الأمور تكون علاقتها اعتباطية فارغة من العلاقات الضرورية وعبارات بسيطة، فالترميز الذي يحدد هويتي يصدق على كل شيء حيا كان أو جمادا. والاحتمال في هذا الموضع يجتث الضرورة إذ لكي تحدد الضروري ينبغي أن تنتقل من الثقافة إلى الطبيعة. وذلك بأن تقوى هذه الأخيرة بواسطة الأولى. وقد قيل إن بصمات الأصابع ستظهر أيضا على ورقة التعريف في الصين. وفي هذه فإن العلاقة بين العلامة والإحالة المرجعية تكفي أن تبقى اعتباطية وأن هويتي *Shen Fen* ستحدد بصفة نهائية وإلى الأبد، والإشكال هو لماذا تتحدد وعلى يد من تتحدد؟ في الظاهر إنها تتحدد بمحض اختياري وليس باختيار أحد غيري: أما أن تكون هناك جماعة من الأشخاص تملك سلطة اتخاذ القرار أولها حق الاختصاص في تسليم أوراق الهوية، فهذا أمر يبقى على وجه الاحتمال، ذلك أن هوياتهم الخاصة تتحدد على مثل ما تتعين به هويتي: إن سلطة مجهولة الاسم تملك الورقة وسواسا، وتقود مالكها، إلى أن يقبل فكرة تقول إنه يشارك في النظام الثابت للأشياء.

وكيف يمكن أن يشعر الإنسان بالراحة إزاء هذا النوع من الهوية حتى ولو كانت تيسر الحفاظ على قواعد العمل الضرورية لاستقرار المجتمع، ويزداد القلق والاضطراب متى صارت الآلية التي تدل عليها هذه البطاقة المربعة تهديدا يجاوز حد البعد الإنساني الذي يتضمنه اللفظ وحتى لو افترضنا أن هذا القلق ليس «إلا عاصفة» في كأس مملوء ماء أدى إليه التشبيه المبالغ فيه فإنه يمكن أن تكون هذه الحيرة مبررة ودافعة لقراءة مستخرجة لخواص عرضية. فالشبكة الزرقاء المنتفعة وهي تقاطع مخترق عارض

للثقافي، لا تكون حينئذ مجرد استعارة تمثيلية، ولكنها نوع من الانزياح الفني أنجزته آلة الحاسوب العالي القوى ومقدما تكثيفا سيكولوجيا لمختلف الأشكال التي تتخذها التكنوقراطية المعاصرة. ومرماها شمولي من جميع الوجوه وتقوم في أن تثبت مرة واحدة وإلى الأبد طبيعة كل فرد تحت المسمى الهوية وهكذا تصير الهوية مرادفة للشمولية أو للخضوع. والأنا من حيث هو كذلك لا يبعد كثيرا عن هذه الألقاب (الدولة، الشعب، الحرب، التاريخ، الثقافة، التقليد، الدين. . .).

ويعبارة أخرى فإن الوظيفة الانجازية لبطاقة الهوية لا يمكن أن تفهم كما لو كانت موضوعا معاصرا من شأنه أن يجعل الحياة أكثر يسرا وضمانا، وإنما كما لو كانت عودة حازمة إلى الدخول مباشرة إلى الحداثة.

غير أنه ليس غرضي هنا أن أناقش الجوانب الإيجابية أو السلبية للحداثة (وبالأولى ما بعد الحداثة) بالنظر إلى الهوية وإنما قصدي أن أفحص الدلالة الرمزية لهذه الورقة الصغيرة وأن أحصر فقط المقاربات اللسانية لهذا اللفظ المحمل بسوء الفهم. ولقد أكدت على القول بأنه في استقلال عن الفوارق الثقافية لا يمكن أن تتجاوز الدلالات المختلفة لهذا اللفظ إطار أملته (هنا أو في مكان آخر) السلطة غير المرئية الأخطبوطية. ولقد أوضح ميشيل فوكو القهر المزدوج للفردانية والشمولية اللذين يلازمان معا البنية السياسة المعاصرة. وعلى افتراض تعالي الفروق اللسانية، فقد نجد أن هذه البنية السياسية صارت نموذجا قادرا على التوحيد والتجنيس بالنسبة لكل نشاط معرف بالذات، وهذه الخطاطة المشتركة العامة في الشرق والغرب تبسط قوة إدماجها تحت أشكال متعددة، منها مثلا أن ورقة التعريف هي الأكثر عموما

والأشد وضوحا، لذلك فإنني أرى فيها عرضا من الأعراض ومعيارا لمعرفة تزعم أن كل فرد حاصل عليها مهما كانت هويته متعددة الأشكال ومتغيرة. وتتعاون الهوية الرقمية تعاونا فعالا مع التشيؤ والاتجار المتناميين للعلاقات الإنسانية لغاية التسخير الناجح للأجسام والنفوس. وبطبيعة الحال فهذه المحاولات التي تجعل المعايير متشابهة ومتجانسة لا يمكنها إلا أن تتعارض مع عدم تجانس الأدوار التي يقوم بها كل واحد في حياته. وأيضا فكل قصة تقدم على أنها في ذات الوقت استجابة خاصة أو رد فعل لهذا النمط من المراقبة «الشمولية العالمية» وعلى أنها رسم تخطيطي لإعادة ضروب الهيكلة الممكنة للهوية الشخصية والثقافية. وكل إثبات لعدم إمكانية الرد اللساني والثقافي الذي يجهل ذلك سيكون مصدر أخطاء فاحشة ويقامر بالقيام بفعل التعصب الثقافي والنزعة الأصولية الإيديولوجية. وباتباع هذا الطريق فإن البحث المتعلق بالهوية قد يموه تبرير الحرب المقدسة أو الصليبية. وبالنسبة لشخص كالحال بالنسبة للأمة، فكل هوية خالصة ثابتة إنما مردها إلى الأسطورة. وينبغي أن نحذر من مسخ مسألة الهوية وتحويلها إلى أسطورة تحت غطاء المواطنة والنقاء الديني وبخاصة بعد الهجوم الإرهابي من 11 سبتمبر (أيلول).

ويوجد لدينا، عند ترجمة «الهوية» لفظان في اللغة الصينية متميزان ولكنهما متضايفان ونحن نستعملها على التبادل، وتبعا للسياق وهما (*Shen Fen*) و(*Ren Tong*) والرسم *Shen* يحيل إلى وجود مادي لجسم الإنسان، والمركب منها *Shen Fen* يحصل كالمترسب السيمانطيقي مما يقتضيه *Shen* عندما يحيل إلى الوضع الاجتماعي لشخص ما. ولا حاجة بنا لأن نبسط الكيفية التي يتجلى بها في سجن اللغة الصينية، عدم التمايز بين الطبيعة

والثقافة، وتطبيع الظواهر الثقافية. ويكفي أن نقول بأن *Shen Fen* الهوية تنتج بكيفية أساسية من الروابط الأسرية المباشرة (الأب الأبناء، الزوج المرأة) وأنها يتسع فيها حتى تعمم من بعد ذلك وشيئا فشيئا ليدرج فيها الأستاذ والطالب والصديق والقريب إلى أن تتوج على رأس الإمبراطورية. وهذا التوسع القائم على التماثل قد يلقي بظلاله، على المستوى السيكولوجي، على الفارق بين الروابط الطبيعية والثقافية، مما يفسر في جزء ما لماذا يكون الإمبراطور والأستاذ مشبهين في الأعم الأغلب بالأب، ومحترمين مثله. وفي نهاية الأمر فالهوية *Shen Fen* تسهم في الإمساك بدوام النظام الأخلاقي، فأن توجد لك هوية (شين فين) هو أن تعرف أو أن تثبت حسب الأشكال السيميوطيقية المتنوعة مكانتك الخاصة في المجتمع. وهذا على ما يبدو يبعدنا كثيرا عن لفظ Shen Fen شين فين أو ورقة التعريف التي وإن كانت من ابتكار حديث فهي لا تميز بين الدونية والرفعة. إلا أن القطيعة السيمانطيقية تسمح بأن تتغلب على الصعوبة بأن تدمج المراقبة المتفق عليها والمناورة الحداثية.

والرواية الأخرى الصينية للفظ الهوية رن تونغ (*Ren Tong*) تدل على سلوك لفظي أو غير لفظي في خضوعه لنظام القيم. وهذا تصرف - أو نتيجة عملية التصرف - يفضل إمكانية من بين سائر الإمكانيات الأخرى: والمعنى الخفي للفظ *Ren* رن يدل على فعل «عرف» ولفظ *Tong* تونج يدل على فعل انقاد وخَضَع وهكذا فطوال فترة سنوات 1980 وهي فترة شهدت اتخاذ نظام بطاقة التعريف *Shen Fen Zheng* قد شارك معظم المثقفين الصينيين مشاركة فعالة في النقاش الدائر حول الهوية الثقافية. ذلك أن (رن تونغ) هو مشكل ثقافي من حيث هو كذلك، باعتباره في

ذات الوقت هدما للتقليد الإقطاعي والتعبير المعاصر عنه القائم على إزالة الشعب والقضاء عليه باسم الشعب، وبهذا العمل يعرف المثقفون أنفسهم بالمبادئ التي وضعت في أروبا منذ عصر الأنوار -وغالبا ما ترد هذه المبادئ الى الفردانية والذرية وسذاجة الأمريكيين - ومن البديهي على الإطلاق بالنسبة لكثير من المفكرين أن القطيعة مع الطبقة التراتبية المجتمعية، وقد تقوت بمفهوم الهوية، تفترض الانخراط الأعمى في هذه الأفكار النبيلة للديمقراطية وحرية التعبير والمساواة وحقوق الإنسان، التي وإن نبعت كلها في الغرب، فهي تدعي الكلية والشمولية العالمية. أما إنشاء بطاقة التعريف (شين فين زينغ) فقد كانت حدثا تافها بالنظر إلى هذا الغرض العظيم الذي يسعى إلى إعادة الهوية الثقافية: «هذه الأنوار الجديدة» التي تتحمس لها النخبة المثقفة، وتنعتها اللغة المتحذلقة الرسمية (بتصييرنا غربيين على نحو كامل) ولا نطيع في ذلك (الليبرالية البورجوازية المناقضة للماركسية)، وبتعبير أوضح فإن كلا الاختيارين أو كلا نمطي التعريف (رن تونغ Ren Tong) اللذين يتواجهان إنما تحركهما هويات (شين فين) متعارضة من الناحية الأيديولوجية. ولكن مما يبعث على التفكير أيضا هو أنه ولا أيّ من هاتين الإيديولوجتين المرجوع إليهما، سواء تعلق الأمر بالماركسية أو عصر الأنوار بمنتم إلى الصينيين. وأن الكونفوشية التي هي بدون شك هوية فقد دفع بها إلى الخلف أو وقع الهجوم عليها بحماس من كلا الطرفين: الماركسيين وأصحاب عصر الأنوار. وقد يعتقد المرء انه تمثل على المسرح قطعة مسرحية أوروبية حديثة موضوعها هو أقرب إلى النمطية منه إلى الأبدية والخلود: إن الهوية يشبه أن تكون تفاعلا بين هوية (شين فين) والتعريف بالهوية (رن تونغ) وهذه الظاهرة الخاصة

ظلت موجودة عند إقرار اقتصاد السوق مع اختلاف طفيف عما نلاحظه في العالم الإسلامي أو في أي بلد آخر غير غربي حيث يحتل الدين مكانا جوهريا، ومادام المشروع الصيني في الحداثة مستمرا ينهل من النظريات الغربية المشتملة في ذات الوقت، وبدون مفارقة على الماركسية واقتصاد السوق فإن الهوية لا تنفك تثير مجابهات بين إيديولوجيات متعارضة. وما حدث يوم 4 يونيو سنة 1989 في ساحة تيان أن مين *Tien An Men* يقدم الشاهد والدليل الساطع: فقد تصارع الناس وتقاتلوا وضحوا بحياتهم حتى ينصروا واحدا من هدفين مثاليين بإبعاد الآخر. وكل خصم من الخصوم ينادي بأعلى صوته بوطنيته وإخلاصه للوطن. وبدون شك فإنه لأجل صياغة هوية أصيلة في ثقافة تنقصها الروح المندمجة والمستوعبة لتقليد دين التوحيد، من المحتوم أن النزعة الأسرية الكونفوشية يمكن أن تقوم بهذا الدور فمسألة الهوية في الصين الحديثة هي دائما من الوجهة السياسية مسالة تقاطع واختراق ثقافي.

وقد اشتهرت نهاية سنوات 1990 بنجاح اقتصادي لا مثيل له، وبتغيير جذري في المناخ العام، وفي سنوات 1980 كان الحصول على التلفون يعتبر ميزة سياسية، وعلامة على حصول وظيفة مهمة في جهاز الدولة. ومنذ أن غزت وسائل الاتصال من تلفون وتلفزيون المحيط الأسري في نهاية القرن العشرين فإنه يوجد الآن في الصين ما يقرب من مائة وأربعين مليون تلفون خلوي يسمح بالتواصل اليومي بين السكان. وهذه الصورة الحديثة تدفع إلى الظل الصورة النمطيّة المشهورة عالميا عن الصين، البحر المحيط من الدراجات، غير أنه يبقى أن توغل التكنولوجيا المتطورة في سائر مرافق الحياة الصينية لا يحيل فقط إلى الرفاه

المادي للإنسان وإنما مسألة النفوذ التكنولوجي أسهم على نحو واسع في إعادة تعريف المهام والإنشغالات الروحية، وبالغ في قضايا الهويات.

وفي المقام الأول، لقد أصبح مبررا ومرغوبا فيه أن ينتمي الإنسان وأن يتعرف بالطبقة الوسطى، وتتظاهر وسائل الإعلام في الدولة من الآن فصاعدا بأنها تجهل العلاقات التاريخية والسيمانطيقية مع ارتباطها بهذا اللفظ الدال على التحقير وهو البرجوازية. وغداة انخراط الصينيين في منطقة التجارة العالمية التي أنزلت البلد إلى العالم الرأسمالي وإلى اقتصاد السوق. فقد اتفق القادة على إصلاح الحزب: إن الحزب ينبغي أن يمثل قوى الإنتاج الأكثر تقدما وهي قوى يجسدها قبل كل شيء من يملكون السلطة التي تخولها التقنية العلمية ورأس المال الذي يمكن أن يستثمر. وقد صار هذا الخطاب إذا صح التعبير رسميا يثبت تغيير الهوية السياسية - الإيديولوجية - وضروب المقاومة النظرية إنما صدرت فقط من بعض الماركسيين المتصلين، القليلي العدد، وإن كانوا قد ظلوا محافظين على بعض النفوذ، وهم الآن فقدوا كل اعتبار، «وقد تعرفوا وتحددوا » كمتطرفين يساريين مثلهم في ذلك مثل المثقفين الليبراليين الذين كانوا فيما مضى يوصفون باليمينيين المتشيعين للبرجوازية والموالين لها. وفي إطار إعادة الهيكلة السياسية والاقتصادية فقد كلف الأشخاص المتعلمون والمهذبون أنفسهم الاندماج في الطبقة الوسطى. وعلاوة على ذلك فإن المؤشر السيمانطيقي لهذه الهوية الطبقية لم ينفك يتغير فقد كان أولا منذ بضع سنوات دليلا على امتلاك آلة التلفون الشخصي ثم حيازة مسكن في عمارة أو منزل منفرد. ولما كللت سياسة السكنى والتعمير بالنجاح. يبقى بعد الآن امتلاك السيارة الشخصية

(و يفضل أن تكون من طراز رفيع) مما يجعل الانتماء إلى هذه الطبقة الوسطى الراضية عن نفسها، والغامضة في تفاخرها وتبرجها. إن تحقيق الذات على وجه حقيقي ليس هو التعرف بانشغال روحي متعال. سواء أكان كونفوشيا أم ماركسيا وإنما هو النجاح الفعلي والمباشر في هذه الحياة. ويمكن أن يلخص الشعار الذي يؤرخ له عن سنوات 1980. ولكنه قد استغل في هذه العشرين سنة الأخيرة بأخلاق العمل المعاصر «الزمان هو المال والفعالية هي الحياة» ويمكن أن نرى في هذه الرواية الصينية الحلم الأمريكي مع التساؤل الأخلاقي الموروث من التقليد التطهري البوريتاني Puritain على الأقل.

ويسلك مصدرا آخر لإعادة تنظيم الحياة الاجتماعية والهوية الفردية سبيل ما نسميه الثقافة الشعبية المعاصرة التي ابتكرت نظاما من الاعتقاد في عبادة مجموعة جمع الكثرة (تذهب من أبطال السينما والمشهورين منها إلى أسياد ما يدعى Qi Kong كوي كونغ إنها عبادة تلبي بذلك حاجات سيكولوجية متباينة. وفي بداية الانفتاح السياسي، قد خدمت هذه التعلقات الجماعية إلى حد ما بدائل إطراء البطل المتفق عليه مما كان مقصورا على من بيده زمام الحل والعقد Grand Timonier، والإعجاب الواقع على المشاهير غير السياسيين ليس هو محاولة أن يعيش المرء عن طريق التوكل والتفويض من خلال شخصيات نجومية لامعة (أكثر من الذات)، بل هو استراتيجية جماعية غير واعية تهدف إلى إبقاء العظمة والإجلال على بعد مسافة محترمة إن قصدنا إلى التعريض أو التلميح السياسي مما اشتقه أحد النقاد الأدباء المشهورين عندنا. وما إن فقد التعظيم الإيديولوجي الاعتبار وإلى غير رجعة حتى انضمت الصناعة الثقافية بدون لف ولا دوران إلى «الوعي

الزائف» المستلب وعجلت اليد الخفية في اقتصاد السوق بإفهام سادة الإيديولوجيا الأهمية التي يتعين بها ربط شاشة المراقبة والتنظيم عن طريق السوق. . وعندما أعطيت الأولية القصوى إلى تزجية الوقت والتسلية الخالصة التي كانت مشبوهة تحت حكم ماو، صارت ثقافة الشعب تحاول من الآن فصاعدا أن تفرق بين الهوية الفردية والمشاركة الاجتماعية الأصيلة في موقف تاريخي. وهكذا ردت الثقافة إلى نوع من الاستهلاكية ذات ماهية رأسمالية أهدافها المؤكدة هي التشجيع والإذعان والانقياد. إلا أن في هذا الأمر على الأقل ما يبعث على السخرية لأن عبارة «الصناعة الثقافية» التي لم تستعملها قط على وجه من الاحتقار مدرسة فرانكفورت لتفضح النزعة التقليدية لثقافة الجمهور في الغرب الصناعي وفي الولايات المتحدة بوجه خاص، ينبغي أن يكتفى بها في وسائل إعلام الدولة التي يفترض فيها دائما أنها تذيع وتشيع الماركسية. . . والصياغة التي غالبا ما تطن في الآذان والقائلة بأن الحضارة الروحية والحضارة المادية يتعين عليهما أن يتفقا ويسيرا معا هي صياغة صارت تستخدم من الآن فصاعدا كورقة توت وذريعة لتحويل سائر الأنشطة الثقافية أو الروحية إلى موارد ربحية. وعلاوة على ذلك وحتى يقع تحفيز النمو الاقتصادي، فإن علماء الاقتصاد المرتبطين بالسلطة يرفضون التمييز الذي وضعه ماركس في رأس المال le capital بين قيمة الاستعمال وقيمة التبادل وكل البنية التكنوقراطية تشجع الناس أن يستهلكوا ما تقدمه لهم الرموز والعلامات (قيم تبادلية) بدل أن يستفيدوا من المنفعة الحقيقية للخيرات. وإذن فإن تشيئ الهوية الفردية لا ينفك يكتسب مغانم ويكتسح الأراضي. والعلامة المضروبة على البضاعة هي التي تثبت الوضع الاجتماعي (شين

فين *Shen Fen*) بالنسبة لمشترٍ إزاء مشتر آخر.

ثم إن تفاعل الهوية شين فين والتعريف رن تونغ يظهر كذلك في إعادة توجيه البحث الجامعي. فعقب الإحباط الذي منى به المثقفون الليبراليون في ميدان تيان آن مين وجدوا ملجأهم في دراسة مسائل اللغة، وقد أغواهم تيار ما بعد البنيوية المعادي للإنسانويّة. وفي سنوات 1980 أشهر النقد موت الإله الإنساني لصالح الحرية الفردية ثم في سنوات 1990 أشاع النقد كذلك صدى «موت الكاتب» وأحال القارئ إلى مجرد وظيفة عديمة الشكل تنحصر في تسجيل الاتفاقات المتراضى عنها. ومن ذلك الحين صارت إزاحة الذات من المركز هوسا عقليا لجيل بأكمله، وهو جيل منقاد، متسرع، ويمكن أن نشبه هذا بالتغيير المذهل الذي لوحظ في أوربا بعد ماي 1968 حيث ثم الانتقال من عنف الشارع إلى عنف النص. وبينما زحزح نقد ما بعد البنيوية الفرد المتعالي عن كل تأمل فلسفي، وجعلت ثقافة الجمهور، من جانبها الفرد في حال الحياد والسلبية، فإن تيار ما بعد النزعة الاستعمارية التي ظهرت حديثا يحاول هو أيضا أن يقترح هوية جماعية. ويستوحي النقد الأدبي والثقافي الهام من ضروب الخطاب الدائرة حول الأسطورة البيضاء «دريدا» وحول الاستشراقية «سعيد» وها هو هذا النقد يصرخ لاكتشافه «الحبسة الثقافية» أو العيّ الذي أصاب الحياة العقلية الصينية. وبدلا عن المبادلات بين الشرق والغرب، لم يكن هناك كما يقال «إلا حركة دورية من اتجاه واحد» حرمت الفكر الصيني من الابتكار العقلي. وفي هذا البلد فإن معظم المفاهيم الجاري بها العمل في العلوم الاجتماعية والإنسانية. إنما هي في الحقيقة مستعارة من الغرب. والأسوأ من ذلك أيضا أننا منذ حرب الأفيون لا نزال نثير الأفكار

المتمركزة على الذات. وذات النزعة الأوروبية التي تختبئ وراء هذه المفاهيم حتى يعاد تأويل وبناء التقليد الثقافي الصيني. وهكذا نقدم الصين المشوهة وكأنها الوجه الآخر للغرب، وكل هذا إنما قصده الأول نشر وتبرير الحضور الكاسح للإمبريالية المعيارية الغربية. وإن معالجة وشفاء هذه الحبسة يقتضي أن نكتشف وأن نعثر على اللسان المفقود أي على أصالة المعرفة الصينية والأنفة الوطنية التي تتأسس عليها. ومع أن هذا التشخيص كعلاج من مصنع غربي فإن هذا الاكتشاف الواسع الانتشار يجوز أن يثير بعض القلاقل بين الأجيال شبابا، ممن لم يعرفوا «عصر التنوير الجديد» لسنوات 1980 ولكنهم قد شعروا جيدا، بما يقرب من عشرين سنة فيما بعد، بصدمة قصف سفارة الصين ببلغراد بصاروخ أمريكي غداة حرب كوسوفو. ومن سخرية التاريخ، فإن مظاهرة الطلاب المعادين للأمريكيين، عشر سنوات بعد أحداث تيان آن مين هي التي هيجت ربوع البلاد. ووصف الصين بكونها من محور الشر في وسائل الإعلام الأمريكية هو عمل لا يزال في هذه السنوات الأخيرة يعكر ويسمم مناخ التواصل المتقاطع والمخترق للثقافات. والشعار (إنه آن الأوان لتقول الصين جهرا: لا) قد خلب الألباب حتى أننا نسمع بعض الأقوال تذهب في ضروب الحوار من وراء الكواليس والأحاديث الخاصة بين المثقفين الليبراليين بالمعنى الأمريكي لهذا اللفظ، إلى أن أفضل طريقة لهدم أوهام المحبين للأمريكيين من أي نوع كانوا هي أن نقدم لبعضهم منحة دراسية لسنة أو سنتين في الولايات المتحدة الأمريكية. والتعارض مع سنوات 1980 يشهد بكل وضوح: فشهر العسل مع الغرب ومع أمريكا بوجه خاص قد انتهى وابتداء من الآن فإن النزعة القومية هي التي تتصدر كل شيء.

ومع أنه لا يعوزنا جامعيون صينيون لكي يتحققوا من الأخطار المحدقة بالنزعة القومية الضيقة، ولكي يتجنبوا هذا التعبير، فإن القلة منهم تقبل أن تتحمل نصيبها في مسؤولية الاندفاع نحو ذلك. وإذا كان بعضهم قد جذبته تحليلات ما بعد النزعة الاستعمارية فهم يميلون إلى أن يتناسوا بأن الصين لم تكن قط واقعة تحت استعمار القوى الغربية، وأن الغرب كان دائما موضوعا مبهما يدرك عن بعد كما لو كان ملائكة أو شياطين على التوالي. ومن جهة أخرى فإن التقليد الثقافي وبخاصة الكونفوشي منه، لم يطمع في يوم من الأيام أن يصير مؤسساتيا على خلاف المسيحية أو الماركسية، حتى يملي مثل تلك الرسوم التراتبية المحتكرة لأدق التفاصيل عند تأويل الخير والجمال والصدق.

ويمكن أن تستغل الإيديولوجيات المعادية هذا التقليد، ولكن لا يكاد يؤثر الغزو الثقافي الأجنبي في مرونته. ونجد في أعماق قلوب الصينيين هوية كونفوشية «إني أحتفظ بفكر الاعتدال متى تسمم العالم بأكمله» و«الأنا» الفرد في هذا التعبير يمكن أن يظهر كما في التنوير الجديد سنوات 1980 كما لو كان ذاتا متعالية مفارقة كانطية تسعى للهيمنة على حركة التاريخ لغاية توجيهها. إلا أنه قد يحدث أيضا أن تعمل الأنا كذات (ego) متمركزة حول نفسها خاضعة إلى المركب (ملائكة -شياطين) مما ذكرناه آنفا. بحيث يستجيب في بعض المواقف إلى التحديات آلاتية من الخارج. وفي غالب الأحوال فإن استجابة من هذا القبيل هي التي تحدد في الجزء الأكبر منها هوية المثقف أو الهوية (شين فين *Shen Fen*) وهي حالة المجتمع ووضعه وهي هوية تعترف بها السلطات المحلية والملاحظون الأجانب. وهذه الملابسات ذات التقاطعات الثقافية تبين بأن النقد الأدبي والثقافي مما تحرص عليه جماعة المثقفين

الغيورين على هيمنتهم بشكل متطرف ينزع إلى أن يلقى في ذات الوقت إرادته في التعرف والتركيب القديم المعقد (الملائكة - الشياطين) على الأفكار المستوردة، وأيضا النزعة القومية مثلها مثل (تصييرنا غربيين على نحو تام) ليس لهما ولا يجمعهما إلا ضرب من الزواج المسرحي، تمثيله ناجح وهو ورقة معنونة بالهوية. فالمشكلة هي دائما شخصية وسياسية وذات تقاطع ثقافي.

فماهي الهوية الصينية؟ مع الأسف فإن هذا السؤال ليس له صلة ما بأهل الصين إذا قصدنا هنا الحكمة الكونفوشية والتاوية والبوذية الصينية، فمثقفو هذا البلد إنما تحركهم بوجه خاص مقتضياتها السياسية، وهم إنما يتعرفون كما برهنت آنفا بهذا المثال الغربي أو ذاك من المثل. واليوم في الصين قليل من الناس لا يزالون يضعون مثل هذا السؤال على نحو من التحذلق المخالف للعادات. ولكن ماذا يفعل هؤلاء المثقفون متى واجهوا الآخر. واحتاجوا إلى أن يعرفوا أنفسهم وأن يأخذوا في الحديث عن أنفسهم ككل؟

ونحن غالبا ما نسمع هذا الحكم عند الصينيين «نحن أمة عظيمة» ومن لم تكن له ثقافة الصينيين وجد هذا الحكم طريقة غريبة، إن لم تكن متعجرفة، أن يقدم بها الإنسان نفسه. وهذا الحكم عندما تلوكه لدرجة الغثيان وسائل الإعلام، وكأنه واضح بذاته، فقد يصير البديل السيكولوجي للحكم الآخر «مملكة الملكيات» وهل يمكن أن نرى فيه صورة الهوية الجماعية؟ والإجابة بالنفي لأن هذه العبارة «مملكة الملكيات» هي صياغة أوربية ابتكرت لتمثل الصيني كما لو كان التجسيد نفسه للآخر. وهي صياغة تلقفها بعض المثقفين من ذوي النزعة القومية لغايات السياسة الداخلية.

فإذا تعين أن تصف هذه الجملة طبيعة الصينيين فينبغي أن تطرح التساؤل التالي: هل يجب أن نقول أن الأمم الأخرى ليست عظيمة أو أنها أقل عظمة من أمة الصين؟

وإذا لم يكن هذا صحيحا، وإذا كانت جميع الأمم هي كذلك عظيمة كان ذلك ليس إلا كلاما عديم الفائدة لا يقدر أن يميز الصين والآخر. أما إذا كان ذلك صحيحا على وجه المغامرة فحينئذ تكون للصين «أو أية أمة أخرى» مشاكل خطيرة. ولربما فاجأت هذا الأغلبية الساحقة من الصينيين الذين لا يزالون يكررون تلك الجملة من غير أن يخطر ببالهم أي احتمال من ذينك الاحتمالين: وهذا يعني أثرا من أثار الخطابة أكثر مما هو في الواقع ثبات المعنى. وقد يحيل ذلك إلى حكم جمالي بالنسبة لفعل إنجازي ليس هو ضروريا ولا هو مانعا. وقد تقول «إن أمتنا عظيمة » كما نقول «الوردة جميلة» وهاتان الجملتان من الناحية البنيوية متماثلتان شكلا، لكنهما لا يحددان شيئا ما. فالصفات جميلة وعظيمة، لا يمكن اعتبارهما محمولين صحيحين حتى ولو كان ذلك على مستوى القاعدة النحوية، لأن الجمال والعظمة ليسا خاصيتين من شأنهما أن تعرفا طبيعة الوردة والأمة (وفي الحقيقة أي نمط من الأسماء يمكنه أيضا منذ اكتشاف النسبية اللسانية المعاصرة، أن يعتبر كما لو كان دالا على الخاصية الداخلية لشيء ما أو شخص، وإذن كما لو كان مشكلا لهويته.) ومن دون شك،هناك عوامل أخرى لتفسير مسألة الهوية الجمعية في الصين، ولكن فيما يخصني في هذا السياق الواضح إنما هو المسألة الجمعية collectif من حيث هي.

إن المجتمع يتكون من أفراد ينظمون فيما بينهم شتى أنواع العلاقات التي تجعل قيام المجتمع ممكنا. وأيا كان مقتضى

الهوية، فردية كانت أم جماعية، فإنها تفترض وجود علاقة بين الذات والآخر. وكل صور المجتمع عن ذاته ليست قط إلا إيديولوجية جزئية يطالب بها من لهم مصلحة في أن يحافظوا على علاقات ما مع السلطة، حتى ولو كانوا يفعلون ذلك، في غالب الأحوال باسم «الأمة، والوطن، والدين والثقافة، والحزب، والشعب وغير ذلك. . .» وبعبارة أخرى إنه يجب ألا ننسى قط بأن الهوية الجمعية تصرح بها دائما ذوات أو أشخاص متكلمون على نحو فردي، لا الجمع نفسه، والجمع كيان مجرد مطبق الصمت ومن يجهل هذه البداهة يقع ضحية مناورات إيديولوجية.

وهذا لا يعني أني أريد أن أتجنب الحديث عن كل ما هو جمعي فهذا لا يصح، ولكني أريد أن أقدم الصيني كشخص أو جماعة في حدود أو عبارات القومية، واللغة الأم والسلوك. . . أو أي شيء له سمة ما. والمساءلة حول الهوية القومية، مما يشعر به الصينيون من حيث هم، ومساعدتهم على أن يتمايزوا عن الآخرين، أقول فهذه المسألة شيء والهوية شيء آخر. لأن الهوية في هذا المعنى الأخير هي أسطورة أيديولوجية. ويقتضي الأمر أن توضح شروط الإمكانية. وفضلا عن ذلك ليس من غرضي أن أعلم أو أفقه القراء غير الصينيين كيف يتعرفون على الصينيين ويحددون هويتهم. وإني على علم بأن النزعة الأوروبية المتمركزة على الذات وهي نزعة راسخة تطلب إلينا أن نقدم لها صورة منفردة عن الصينيين، لا إرضاء لفضول ثقافي متعجرف فحسب، وإنما أيضا لأسهم من حيث أنا ذلك الأخر في تحديد الغرب وجعله متطابقا مع الذات. ورفض هذا المطلب معناه إظهار هويتي الفردية الصينية التي تهتم لا بما يكون عليه الصينيون من حيث هم كذلك بل ما يجعل مفهوم الهوية الصينية ذاتها إشكالا. وإني أؤكد

مرة أخرى على هذه النقطة الأساسية: «إن الهوية الصينية هي تصور غربي يعرب عن إرادة الحقيقة أو المعرفة اللتين هما صادقتان في كل شيء، إلا أنهما لا تصدقان على الهوية الصينية» وحتى نجد الهوية الصينية فإنه يجب لغرابة المفارقة، أن نرفض مفهوم الهوية الصينية بذلك المعنى. ويخبر لاوتسو Lao Tseu بأن [كل تاو Tao «الطريق / العبارة» يمكن أن نقول عنه شيئا ليس هو تاو الأزلي، لأن المفهوم الذي يمكن أن يسمى ليس هو كلمة أبدية]. إلا أني سأترك هذه القضية النبيلة التي هي الأبدية أو «القصة العظيمة » حسب ليوتارLiotard لورثة أفلاطون وهجيل حتى يمكن أن أكرّس جهدي لمشروع متواضع جدا قد لا يتيح الحصول إلا على تاوي صغير Petit Tao أو قصة صغيرة وإبراز الإشكال على النحو الأتي: كيف يمكن في سياق معين أن تتجلى هوية الفرد؟ ولا أقصد بهذا الهوية من حيث هي طريقة ظهورها واختفائها في سياق متغير يمكن أن ننعته، على وجه شمولي بالصيني إلا أنه يكشف دائما عن خاصية التقاطع والاختراق الثقافي أو التناص.

غير أنه قبل أن ننتقل إلى الفرد، فلنبحث أولا عن كثب مسألة الهوية الصينية باتخاذ منهج مختلف في البحث. إنه طريق سلبي كثير التشجيع من الناحية الفكرية. ولما كان المجال لا يتسع فإني أقتصر ببحثي على اللفظ الإنجليزي Chinese الصيني وبنطقها المألوف، وهو وإن كان واضحا بذاته ومعناه لكثير من الناس، فإن هذا اللفظ يجعل: «الهوية الصينية أكثر إشكالا».

وتوجد في الصين عدة تعابير متوازية قد تتمايز دلالاتها ولكن ترجمتها الإنجليزية تميل إلى أن تصبح منطوية تحت مفهوم واحد هو الصيني.

ويوجد حدان متصلين باللسان ونبتدئ بالعبارة Han Yu (حرفيا لسان الهان Han) والعبارة *Zhong Guo Hua* جونج جو هوا (وتفيد حرفيا كلام الصين) ثم إن Han Yu يعني اللسان (YU) الذي يفيد المتكلمون الطبيعيون به الهان Han - الشعب الذي ينتمي إليه كاتب هذا المقال. وترتبط بهذا اللسان عدة لهجات قد يكون بعضها في شكلها المتحدث به غير مفهوم على نحو تواصلي، وإن كانت تشترك في نظام واحد للكتابة. والتواصل الشفوي مستحيل، مثلا بين صينيين اثنين إذا كان أحدهما يتحدث لهجة الكانطوني Cantonais، ويتحدث الآخر لهجة شنغهاي. وبعبارة أخرى فإن الهان يو Han Yu اللسان الذي يستعمله أكثر من مليار كائن إنساني لا يوجد إلا من حيث هو لسان متكلم به وإذا اندمجت سائر الخواص اللسانية التي لا يمكن رد بعضها إلى البعض في كلية شاملة مجردة محددة مثل «الصيني» فقد يظهر هذا الاندماج كأنه بحث ميتافيزيقي أو مثال من المثل اللسانية الأجنبية بالنسبة للحكمة الكنفوشية والتاوية أو البوذية الصينية. أما ما يخص (جونج جوهوا) أو الكلام المعياري المتعارف عند الصينيين، القائم على لهجة بيكين فهذا هو اللسان الرسمي للجمهورية الشعبية الصينية، إلا أنه ليس اللغة الطبيعية بالمعنى الدقيق، على الأقل ما تفهمه اللسانيات المعاصرة.

وقد يتعقد الإشكال متى فحصنا زوجين آخرين من المفاهيم المتضايفة المرتبطة بالأولى (أي *Han Yu/ / hong Guo Hua*) في النظام اللساني الصيني، وهما(Han Zu Ren أعني مجموع الهان Han) وكذلك (Zhong Guo Ren أي شعب الصين) وكل الهان Han يتحدث الكلام الصيني Zhong Guo Hua (أي اللغة الصينية المتعارفة القائمة على لسان بكين) قل تعليمه أو كثر.

وعلاوة على ذلك فإن Zhong Guo Hua (أي بعض من ينتمي إلى الشعب الصيني) يمكن أن يكون غير قادر على استخدام «الكلام الصيني» المذكور إذا كان ينتمي إلى أحد الأقليات الإثنية العديدة. فكل مولود في التبت Tibet مثلا هو Zhong Guo Hua مع أنه ليس هان Han: لأن اللغة الأم عنده تختلف كلية عن الصيني فلا تؤثر في هويته (السياسية والقومية) بكونه عضوا من (الشعب الصيني). وهذه التحريات الدقيقة والمهمة تختفي عندما ننتقل إلى الإنجليزية فلفظ Chinese في الأنجليزية يشير في الحقيقة، عندما يعني الأمر اللسان إلى لغة مجموع الهان Han (Han Yu) المتمايز بفعل الواقع *ipso facto*، عن لسان التبت وعن عدد كبير من الألسنة التي يستعملها أفراد (شعب الصين) ممن ليس لهم لغة الصين الأم ذلك أن الإشكالية هي أن لفظ Chinese يدل كذلك إذا أخذنا بالطبعة الثانية لقاموس Webester's New World Dictionary على (الصيني أو ساكن الصين) متى كان اسما، (وخاصا بالصين وبسكانها وبلغتها أو ثقافتها) متى كان صفة وهذه المعاني الثلاثة مترابطة أشد الترابط ولا يمكن فصلها على المستوى السيمانطيقي، ولا على المستوى السياسي. في كلمة (السجن Prison) في اللغة الإنجليزية نجد أن «الصيني» يقابل «التبتي» في المعاني الثلاثة جميعا، من غير أن يقع هناك تمييز ما بين مجموع الهان (ممن لا يدخلون تحت التبت من ناحية أولى، وبين «شعب الصين» الذي ينطوي على الهان كما ينطوي على أهل التبت) من جهة أخرى. ويجوز الاعتقاد أن مجموعة أهل الغرب لهم نفس الإدراك بما ينطوي ولا ينطوي عليه لفظ الصيني. ويترتب عن ذلك أن ضروب الاقتضاء السياسية في حديث بالإنجليزية حول «الهوية الصينية» يؤدي الخوض فيها

بحماس إلى القول باستقلال التبت ممن يدعون إلى ذلك، ولكن يصدمون بقوة «شعب الصين» في كليته وفي الحقيقة هل يعقل أن نطلب إلى اسكتلندي أن يعرض مفهوم الهوية الإنجليزية مما يسمح أن نميز «شعب المملكة المتحدة» عن الآخرين وستكون هذه سخرية، بما في ذلك من وجهة النظر اللسانية. فإذا أردنا أن نشير إلى الاسم الجمعي المتحدث عنه من السهل أن نصحح خطأنا بأن نستبدل لفظ «الإنجليزي» باللفظ «البريطاني». ومع الأسف فإن الإنجليزي كنظام من العلامات ينكر علينا (الهان وليس الهان الصيني) ما يوافق على إعطائه لمواطني المملكة المتحدة. وهنا فإن مسألة السياسة اللسانية تعقد الأمور، وتجعل كل حديث عن(الهوية الصينية) مسألة خادعة على نحو خطير.

وهناك زوج ثالث من المفاهيم أصلها ثابت في الشتات الصيني وهما (*Zhon Guo Wen Hua* ثقافة الصين) وكذلك: *Hua Ren Wen Hua* ثقافة شعب الصين).

وقد يبدو هذا المميز الإنجليزي غريبا، إلا أن له وزنه في الصين، إذ من يعيشون خارج الصين، ومعظمهم له جواز سفر من بلد أخر يتحددون (بثقافة شعب الصين) ولكنهم يربطون «شعب الصين هذا» بثقافة الصين وهذا التشعيب، والتفريع في الثقافة الصينية يساعدهم على أن يتعرفوا على ما تسميه اللغة الإنجليزية على وجه عادي الثقافة الصينية: *Chinese culture*، وإن كانت تفرق فيها على وجه ما: إلا أن هذه الثقافة تعطي الأفضلية كذلك لتأييد التقليد الصيني في الجماعات التي تعيش في الشتات عندما تواجه هذه الجماعات خطر الإدماج الثقافي من جانب البلد المستقبل المضيف. والنتيجة المثالية هي الالتحام التثاقفي. وهذا يفسر في جزء منه لماذا تحب الجماعات الصينية في الشتات

الحديث عن الهوية الصينية، وتظهر أنها أكثر تشددا في المواطنة من مواطني الجمهورية الشعبية.

والدلالة السياسية التي يشتمل عليها هذان المفهومان المتمايزان والمتضايفان تتضح متى التقى مثقفو كلا هذين الحدين «ثقافة الصين» و«ثقافة شعب الصين» حول فكرة جديدة. وهي الصين الثقافية الأكثر اتساعا أيضا: الصين التي تسعى لأن تدمج سائر أشكال الثقافات الصينية سواء أكانت داخل البلد أم في الخارج. وهذا المعنى، بمعزل عما يمكن أن نفكر فيه، يمكن أن يخلق بعض التآزر والتعاون إلا أنه لا يسعفنا أن نفهم دلالة «الهوية الصينية» وأخيرا توجد ترجمة يابانية للفظ «الصين»، والصيني ورد الفعل الذي تحدثه عند الصينيين. وفي مقاطعة كوانجهوا: Guangzhou، أقيم مؤتمر عالمي، منذ عامين حول الآداب المقارن والحضارة، وجدت نفسي أثناءه في موقف غير متوقع. ذلك أن صديقا قديما لي اسمه شيكمي إناغا: Shigemi Inaga وهو باحث (في مركز البحث العالمي للدراسات اليابانية بكيوتو) استنجد بي لأعرض لأستاذ صيني جاء من بكين المقابل الأوروبي للألفاظ اليابانية *Shina* و *Shinajin* وبفضل المعرفة المتواضعة للغات الأوروبية التي أتاحت لي أن أقيم سنتين في إيطاليا، وأعقد اتصالات مع رفقاء فرنسيين، استطعت أن أفسر لمواطني، وأنا أتساءل كيف يمكن أن يرد، بأن لفظ *Shina* يقابل في الإنجليزية China، وفي الفرنسية Chine وفي الإيطالية Cina كما يقابل لفظ *Shinajin, Chinese, Chinois,* و*Cinese*. وأن جميع هذه الألفاظ لها بالبداهة أصل في الاشتقاق مشترك، يرجع كما يقال إلى السنسكريتية، بالرغم من أنني لست متضلعا في اللسانيات التواترية الدياكرونية - وهذا ما يعرفه صديقي الياباني معرفة تامة. وقد

تساءلت: وماذا سيحدث؟ ولقد صرخ الأستاذ الصيني:]«هذا لا يهمني في شيء» وإن ما أعرفه هو أننا لا نقبل هده العبارات *Shina* وكذلك *Shinajin*]، ورد علي صديقي: «ولماذا تسمح حينئذ للأوروبيين أن يستخدموا هذه العبارات؟».

وما لبثت أن خمنت ماذا سيحدث فيما بينهم. . . فهذان اللفظان *Shina* و*shinajin* قد أقرهما اليابانيون منذ القرن الثامن عشر، وصارا من الألفاظ الدالة على التمييز العنصري طوال الحرب العالمية الثانية. وقد ظلت هذه الذكرى تثير الألم عند الصينيين، حتى ولو استخدم عدد كبير من اليابانيين المعاصرين هذه الألفاظ في معنى غير قدحي ولا تحقيري. لذلك فإن الياباني يلجأ في اتصالاته مع الصين إلى استعمال لغة سياسية مخصوصة غرضها أن كل وثيقة توجه إلى الصينيين سواء أكانت رسمية أو جامعية أو تجارية ينبغي أن تتجنب هذين المدلولين غيرالموفقين. وعندما اعتمد اليابانيون على الحد الياباني، KANA فإنهم قد ابتكروا لفظين جديدين يقترب النطق بهما من نطق اللفظ الصيني (*Zhung Guo* أي الصين). وكل مادة مكتوبة، وهذا واجب، تشتمل على *Shina* أو *Shinajin* تعتبر مرفوضة من الجانب الصيني. لكن هذا لا يمنع اليابانيين من أن يستمروا في استعمال ألفاظ متنازع فيها سواء عندهم أو عند الأجانب، طالما لم يكن هناك صيني كحد ثالث مشارك في التواصل. ومن السخرية أن يفكر المرء بأن هذا يخلق على مستوى التقاطع الثقافي، مسألة الهوية عند الصينيين. ولست شخصا متأثرا إلى هذا الحد، ذلك أن المدلول التحقيري مما يشير إليه لفظ *Shina* و*Shinajin* صار ينتمي إلى التاريخ فدلالتهما الفعلية في الخطاب الياباني المعاصر، وليس في ردود أفعال الصينيين، هي التي تؤسس في نهاية الأمر

تبريرهما أو عدم هذا التبرير. «والصحيح من الوجهة السياسية» في مجال التواصل بين الثقافات، حكمه شيء، وشيء آخر هو أن معنى اللفظ يتعلق عند شرحه بمتكلمي البلد. فالكلمة الإنجليزية *Chinese*، تضع، كما أؤكد مرة أخرى مسألة شديدة الانتشار، لأنها متجذرة في الأعماق، وتعتبر دائما كما لو كانت واضحة بذاتها.

وألخص كلامي: وهو أنه إذا رفضت أن أناقش «الهوية الصينية» فليس ذلك لأننا قمنا بتجاربنا الخاصة، وما أكثر مرارتها، على الهوية الجماعية: الوطن، الشعب، والبروليتاريا والحزب، أعني مجموعة البدائل السياسية والأيديولوجية المستوردة من الخارج، وإنما لأن هيمنة اللغة الإنجليزية كانت قبل كل شيء، قد ثبتت مسبقا معنى الصيني Chinese. وأن هذا المعنى صاغ «الحقيقة الواقعية» وفقا لاستخدام الناطقين بالإنجليزية وحدهم، مفضلين عالما سيمانطيقيا ولسانيا من بين سائر العوالم الممكنة. إذ يبقى الصيني إلى الأبد، هو الآخر وجميع الدعائم السيمانطيقية لا تعكس إلا رغبة الغرب في أن ينشئ هذا الآخر حسب قاعدة الذات واحتياجه إليها. فمناقشة «الهوية الصينية» في اللغة الإنجليزية أو أي لغة أوروبية أخرى تنتهي إلى نتيجة تقول كل ما تريد، إلا الصيني. وصحيح أن كون التفسير وحده: لماذا يستحيل أن نعرف الهوية الصينية يمكن أن يوحي بشيء ما عن هذا الصيني، ولكن هذا الشيء كما أوضحت آنفا بالكلمتين *Shina* و*Shinajin* قد يكون متعديا اللسانيات ومجاوزا ما بين الثقافات. ومن ثم يكون بعيدا عن الصين.

وبينما تُقَدَّم الهوية الجماعية الصينية إما كأسطورة إيديولوجية تكون في ذات الوقت سببا ونتيجة لبعض مشاريع التجانس

المشبوهة، وإما كتصور غربي مخصص لإنشاء آخر شرقي، فنحن نواجه السؤال مستأنفا ليس هو أقل ملاءمة مما سبقه، وهو كيف أن الهوية الفردية في سياق لساني ثقافي صيني حصل التعبير عنها، لا عن هذا الشخص في خاصيته، بل التعبير عن أي كان من الناس. وكذلك لا المعاني ولا المثل(أقصد المحتوى) بل عن النمط الذي يقرر التوسط بين مختلف الأفعال الدالة على الهويات. وأيضا من الآن فصاعدا فإن لفظ الصيني يحيل فقط، إن لم يقع استثناء، إلى لسان الهان Han وشعبه، مع أن مفاهيم «شعب الصين» أو «الشعب الصيني» ينبغي أن تدرج تحتها من الوجهة المنطقية والسياسية جميع مواطني الجمهورية الشعبية الصينية، ومن بينها أهل التبت، وسائر الأقليات العرقية الأخرى.

وقد تقدم لنا حالة، الاستغراب فيها أكثر من التمثيل، وهي حالة عرضها منذ ألفي سنة *Zhuang Zi* جوانج جي الذي كان أحد المعلمين العظماء في الفلسفة التاوية: ذات يوم رأى *Zhuang Zhou* جوانج جو (أو اسمه الآخر *Zhuang Zi*) في منامه أنه تحول إلى فراشة تطير بخفة ورشاقة. إنه من المحال أن يتعرف جوانج جو نفسه في الفراشة. وفجأة استفاق، ولشدة استغرابه قد ظهر في زينته المعتادة. ومن المحال أن نقول ما إذا كان جوانج جو قد رأى في حلمه أنه فراشة أو أن الفراشة حلمت بأنها جوان جو. غير انه لاشك أن هناك فارقا بين الفراشة وجوان جو وهذا ما نطلق عليه التغيير المتبادل من حال إلى حال [مقطع مقتطف من [مساواة الأشياء] لجوانج جو].

وهذا المثال المشهور الذي أثر تأثيرا بعيدا في الفكر الصيني، قد فتح طريقا يسمح لكل واحد بأن ينجز هويته الخاصة من غير أن ينفي أو يهمش الآخر، ويؤسس دلالته الخاصة. وكما

تبين هذه القصة الرمزية فإن كلا من الذات والآخر يشتبكان من الوجهة الشكلية المورفولوجية في الوعي وفضلا عن ذلك فإن التأمل الذي يعقب مباشرة الحلم قد لا يثبت: «ما إذا كان جوانج جو قد حلم بكونه فراشة أم الفراشة قد حلمت ورأت نفسها جوانج جو» وقولنا «رأى في المنام» هي ترجمة حرفية أكثر حيوية من قولنا: صار في الحلم كذا. . . وبعبارة أخرى يكاد يكون من المحال أن نعرف بالضبط عن هذا الطريق أيما هو الذات وأيما هو الآخر، حتى ولو كان هناك فارق بينهما. والهوية التي تتقرر على هذا النحو ليست مجرد علاقة، وإنما هي ذات وظيفية حسب المستوى الأعلى، وغير معينة من الوجهة السيمانطيقية، مما يجعل من الصعب كل تنظيم تراتبي للأضداد. ومن البديهي أن نجد وراء هذه الهوية الفائقة الوضوح المنطق الصيني للين yin واليانغ yang، وهو مبدأ عقلي عام للتاوية والكونفوشية، وكأنه مكان الخلاف بينهما، وكذلك الطابع الروحي المميز للثقافة الصينية بوجه عام.

والحكاية الرمزية لجوانج جو والفراشة لم تعمل إلا على وضع أرضية للمذهب الصيني عن الهوية وجعلها أكثر جمالية منها معرفية. غير أن الكونفوشية التي تثبت بأن الحركة المتتالية للين واليانغ تشكل ما يسمى مجرى الأمور، فكل شيء حيا كان أم جمادا لا يمكن أن تكون له دلالة ما أو هوية إلا في علاقته مع الآخرين. والعلاقة هنا ليست شيئا يظهر بين جوهرين بل العلاقة قوة هيكلتها في صيرورة متقدمة من الناحية المنطقية على هذه الجواهر أو الأشياء أو متقدمة على هذه الكيانات غير المادية. والعالم كما يمكن أن نتصوره في كليته ليس هو مجموع الأشياء. بل هو مجموع العلاقات. فأن تكون لك هوية، هو أن تضع

نفسك في علاقة ما. وعندما يتعلق الأمر بإعطاء تعريف لطبيعة شخص ما أو شيء ما، في علاقة (مع الآخرين)، فإن تعدد المعاني يغلّب التجنيس أو الإشتراك. وإذا اعتبرنا أن ما لايمكن: «إدراكه في الحركة المتبادلة للين واليانج هو حضور القوة الروحية» فإن الهوية الفائقة الثقافية تظل خارج متناولنا ولكن ما القول في تمثل الأنا والذات في ضروب الخطاب الصيني؟ ونحن ندين إلى منشيوس Mencius القائل بمثالية كونفوشيوس بهذا الإثبات الشهير: ذلك أنه لما كانت الأشياء لا توجد إلا ضمن علاقات، فإن ما يفهم في الواقع هو «جمع علاقات تتجه قاصدة نحو الأنا» وإذا تحدد الأنا على هذا النحو، فقد صار أشبه ما يكون بمصنع للعلاقات على وجه ما. إلا أن إقرار هذه الموافقة على كون الأنا معملا للهوية يختلف سواء من جهة المحتوى أو الحال عن الهوية المتمركزة حول الإنسان anthropocentrique عن أن تكون القضية فيها ونقيضها الكلاسيكيان منحصرين على التوالي: (أنا أفكر إذن أنا موجود حسب ديكارت) وكذلك (أفكر حيث لا أوجد، وإذن أوجد حيث لا أفكر) حسب لاكان. وهذا المعنى للهوية لا يقدم فضل تشابه مع النزعة الفردية الذرية المتمركزة حول الأنا.

فأولا إن الأنا باعتباره مركزا ليس هو كذلك إلا بكونه وظيفة، إنه بؤرة تلتقي فيها العلاقات المختلفة والمتحركة وبعبارة أخرى فإن هويتي تقع من الوجهة التزامنية السانكرونية ومن الوجهة التواترية الدياكرونية في علاقات غير متجانسة. وإذا تحدث من جهة مهنتي، فإني أنا أستاذ في الجامعة بالنظر إلى طلبتي، وفي ذات الوقت فإني إبن وزوج وأب، وصديق وزبون ومثقف ليبرالي. . . وغير ذلك.

والأنا القائم في مثل هذه العلاقة يختلف كثيرا أو قليلا عن الأنا الذي يتدخل في علاقة أخرى. ولما كان الوجود المجتمعي يؤخذ لا محالة في حزمة من العلاقات التي تؤسس كيانه، فلا يمكن أن نحدث الذات فنقول: «إني أنا الموجود الذي لست به، ولا أنا الموجود الذي أكونه» وبعبارة مختصرة فإن هذا يعني أننا في الحياة نقوم تباعا وفي ذات الوقت بعدة أدوار، وأن القيام بإحداها يفهم منه انعدام الأدوار الأخرى التي لا تنعدم من حيث هي بل تختفي فقط وقد نقول على نحو آخر: إن العبارة: (أنا أستاذ) لا تؤلف في المعنى التداولي اللساني إلا حدثا يتواجد مع أحداث دالة هي كذلك من جهة ما أنا عليه في الوقت الحاضر، وإذن فالأنا ليس هو ماهية قارة، (لاتقبل التغيير) تستغرق لكونها غير متحولة جميع الأحداث.

ومع أن الأنا هو دائما متعين في مكان، فليس هو مجرد وظيفة جامدة، وإنما هو فاعل نشط ذو علاقة ما، وبدون مشاركتي الواعية، فهذه العلاقات لم تكن توجد، وإني أستطيع أن أتخلص من العلاقات التي لا أجدها مرغوبا فيها ولكن باستثناء ما تفرضه الطبقة من علاقات -إذ لم يكن في استطاعتي أن أختار آبائي، كما لا أستطيع أن أقطع روابط الدم مع ابني- فإني حرّ في أن أستحدث اختيارا وأن أعيد إنشاء هويتي شين فين Shen Fen وسط المجتمع غير أن ما يكون موضع اختيار لا يضبطه المشهد الاقتصادي والسياسي والمجتمعي المتغير. والغزو الثقافي الغربي اللاحق لحرب الأفيون قد وضع حدا للنزعة الكونفوشية كقوة روحية سائدة تشكل الحياة المجتمعية والفردية.

وفي القرن الأخير، قد مارست الماركسية أولا ثم اقتصاد السوق تأثيرا مباشرا على الكونفوشية أو التاوية فيما يخص الهوية.

ولقد أصابتنا المعاصرة بالعدوى، وتسربت عن طريق كم كبير من الأفكار المختلفة غير الصينية وبالأحرى أفكار عدوانية. وفي هذه الشروط، فإن كل اختيار يجريه الفرد لا يمكن أن يحدث إلا هوية هجينة تدعمها علاقاته المتعددة، ومشاركته النشطة لمختلف التظاهرات الثقافية والمجتمعية، وقد يتغير المحتوى متى تعرض الفرد إلى أمور أو مواقف قليل الإستئناس بها، وتطلعه على علاقات جديدة محررة إياه من القديمة و«الحبسة الثقافية» تصف على نحو سلبي، الهوية الهجينة لكون الحبسة لا توحي بشيء. وهذا الحنين حنين من غريب عن وطنه، إلى خطاب صيني أو إلى فكرة صينية خالصة هو ذاته وضع سياسي أو هوية من بين أوضاع وهويات أخرى. ولسخرية القدر فإن مفهوم «الحبسة الثقافية»، هي من أصل أجنبي: فهو يطن في الأذن الصينية الأصلية ويطعم حجة متطفلة على الخطاب السائد الغربي.

إن الذات الهجينة كنقطة انتقاء علاقات هي شرط ضروري لكل فعل ذي هوية بالنسبة للفرد وإن ما يدوم هو اهتمام آخر: فكيف نطالب بعلاقات متنوعة تتواجد، وإن كانت من الوجهة التاريخية متغيرة، وهذا يقترب من إرادة إعطاء تركيب جامع هيجلي للتزامن السانكروني والتواتر الدياكروني أو المنطق والتاريخ أكثر من اقترابه من المساءلة الصينية في منطق الين واليانج. غير أن كل مواطن صيني، من حيث هو خليط ثقافي متطور في سياق هجين. يحق له أن يضع التساؤل المناسب مع ذلك لما يجري من مخاطر الحياة السياسية الصينية وبخاصة للهوية الفردية.

ويمكن أن تصنف العلاقات الإنسانية إلى صنفين: فهي إما طبيعية وإما ثقافية، أي أنها قائمة على روابط القرابة والدم، وإما

على العلاقات الاجتماعية. والمذهب الكونفوشي يمنع كل ما هو خارج الطبيعة ومجاوز لها، ويتخذ نسب الأب بابنه في هذا المذهب دلالة أعظم من سائر الدلالات الأخرى.

وهكذا فإن الاستقطاب المحوري من القريب إلى البعيد، ومن روابط الدم إلى العلاقات المجتمعية هو الذي ينتج نظام العلاقات الصينية: وهو نظام استقطابي أكثر منه تراتبي فيما يخص الهوية الفردية: والقطبان فيه تطبعهما الاستقامة السياسية، -ولحمة النسب الحميمية، ويضع التواتر الناشئ من مطلبهما المتناقضين ما به يتعرفان(رن تونج *Ren Tong*) أمام إحراج مستمر. وهنا يكمن التناقض الداخلي للثقافة الصينية كما تنعكس في النفس: هل تكون الأولوية للدولة أم للأسرة عندما تتعارض مصالحهما، ويفترض أنهما مبرران معا. غير أنه في غالب الأحوال يلجأ كلاهما إما إلى العقل أو إلى التقليد المتوارث ليظهر نبل القضية التي يفترض أن كل فرد تتطابق هويته معها.

وحسب التعليم الأشرف Grande Etude، وهو أحد النصوص المرجوع إليها في التربية الكنفوشية في الصين فإن الأسرة كمؤسسة تترأس سائر المؤسسات المجتمعية: «فإذا استقامت الأسرة، ساد النظام في الدولة وإذا ساد النظام في الدولة، ساد السلام في العالم أجمع».

إذا وجب أن يكون هناك اختيار فقد تلخص الحكمة القديمة الموقف العام: «إن واجب البنوة يهيمن على الاستقامة السياسية إذا تعذّر أن يوفق بينهما.» وهذا الوعي بالذات المتمركز حول الأسرة يتماشى مع نصيحة كونفوشيوس المشهورة: «اختر الجار الأقرب». ولا يعني هذا أن نحب جارنا القريب ولا أن نحتقره،

وإنما أن نقف موقف الاحترام مما لا نرغب فيه. وتقوم وراء هذه الإستراتيجية قاعدة كونفوشيوس ذاته. ولا تزال سارية المفعول في الصين إلى الآن، وهي استراتيجية إن كانت سلبية، فهي تظل سلمية. وتقول القاعدة: «لا تفعل بالآخر ما لا تريد أن يفعله بك.» وإذن فإن العلاقة بين الذات والآخر تختلف اختلافا بينا عن مثيلتها المسيحية: [افعل للغير ما تريد أن يفعله من أجلك] (متى: 12: 7) وهذه الذات الكونفوشية الرزينة وغير العدوانية هي التي امتحنت في سنوات 1980 عن طريق النقد الجذري الذي يرى أن هم المصالح الأسرية يفسد التآزر والتعاون الوطني، ويغذّي في الحياة اليومية الظاهرة المقصود بها: [أن يكنس كل واحد الثلج أمام منزله بدون أن يكترث بالجليد المتراكم على سقف جاره]. والأنانية ذاتها ليست متمركزة على الأنا بقدر هي متجهة نحو الأسرة.

إلا أن الإيديولوجية السائدة تؤكد دائما، أيا كانت الفترة التاريخية، على السلطة العامة، إذ تقول باخضاع الأسرة إلى الدولة. وهكذا تحاول أن ترد سائر العلاقات إلى علاقة واحدة شاملة: علاقة الإمبراطور بالفرد أو الدولة بالفرد. وفي القرن العشرين برر الرئيس ماو هذا الرد عن طريق الجدل الهيجلي الماركسي، مبينا التناقضات(العلاقات) الأساسية وتمايزها عن التناقضات الثانوية، كما ميز ضمن التناقض الأساسي الجوهري الثابت مَنْ التابع وكذلك صاغ ماو تركيبا جدليا للقواعد الملزمة في المذهب الكونفوشي والمسيحي. وذلك بإثبات مذهبه الخاص ووضعه في حيز الممارسة وقال: «إفعل لغيرك ما لا تريد أن يفعله بك.» وهكذا يواجه الفرد في علاقته مع الآخر ثلاثة أنواع مختلفة من الخطاب: [ما أحبه فإني أقوم به بحيث ترضى عنه] المسيح

«عليه السلام»، [إن ما أكرهه أقوم به بحيث لا يكون لك كره منه] «كونفوشيوس»، [إن ما أكرهه أقوم به لكي ترضى عنه]، «ماو». وعندما يسود هذا المذهب الثالث في الصين، فلا تكون الهوية إلا الإخلاص والتفاني المحصور في الأب / القائد الأعظم المجسد لسائر الأوصاف الحميدة التي تشير إلى الجمع المتعالي تحت مختلف الأشكال؛ البروليتاريا، الحزب، الشعب، الوطن. . . والصينيون. والآن فإن الصين قد التزمت بالسير في عمل آخر. واليد الخفية للسوق، المدعومة بالتكنولوجيا العليا، صارت القوة المادية الأساسية التي من شأنها أن تنسق الأوضاع وتجانس الاستجابات، والتقديس الفيتشي للبضاعة والرموز الجماعية المتفق عليها تعمل كلها في انسجام لغاية تشكيل اختيارات الأفراد، وحتى إذا لم ينج أحد من جبروت هذه القوة في إعادة الهيكلة، فإن الذات تظل فاعلا نشطا. وتكون الأوجه التي لا يحصى عددها أو أحداث الهوية الفردية مايمكن أن نطلق عليه نقد النص (المجتمع والواقع) من داخل النص الذي لا يمكن أن يتغير من تلقاء ذاته. والتبرير الفائق للبنية المجتمعية التزامنية السانكرونية كان هو الإستراتيجية المشتركة لجميع الأنظمة الشمولية ما بعد الستالينية وبجميع أشكال التكنوقراطية بعد الحرب الباردة. والأنشطة ذات الهويات مما مارسه الأفراد في السياقات التاريخية هي التي لم تنفك في الإحتجاج وتغيير قواعد اللعبة بتغليبها ما يعرقل تطورها ويحدث تحولا إبداعيا في المجتمع. ولقد آن الأوان لنرجع إلى الفرد الأمبيريقي في التاريخ.

ومنذ ثلاث عشرة سنة كنت قد تشرفت بأن اشتغلت على مشروع التقاطع والاختراق الثقافي، وهو مشروع اتخذ له عنوان «الأنتثروبولوجيا المتبادلة» تحت إشراف الأستاذ أمبيرتو ايكو

Umberto Eco وقد صرح هذا الأخير بحسّه المشهور في الهزل، غداة ندوة جرد فيها قائمة الأعمال قائلا: «لقد أردنا أن نستضيف أستاذا جامعيا صينيا لا يعرف أوروبا بكاملها، لغاية أن يقدم لنا تصوّراً صينيا عن الحياة في إيطاليا. ولسوء الحظ، استدعينا واحداً يعرف أفلاطون كامل المعرفة». لقد ضحكت كما ضحك الجميع، وأنا أتمتم داخل نفسي (بنفس الروح إن الحيوان الخرافي الصيني لا يمكن أن نعثر عليه). ويشبه أن يكون الحضور قد اهتموا بأحد المشاركين في المشروع أشد الاهتمام، وهو شاعر مداح جاء من إفريقيا السوداء وقد قيل إنه يكاد يكون عاميا. إلا أن الأغاني التي ألفها كانت ذات مدى نغم موسيقي عال. وخلافا لما أنا عليه، فلم يكن المداح مطالبا بأن يكتب أي شيء، وكان يكفيه أن يتجول ويعزف ما يحلو له ويشعر به، وأن يغني كل ذلك للقائم بالترجمة، وهو من باريس، فتكلف بالترجمة إلى الفرنسية، أعني أن يترجم هذه اللوحة الإفريقية عن الحياة في إيطاليا.

وقد صرح الجمهور إنه فريد في بابه ولا يكاد يصدق. وبعد حين، لشد ما دهشت حينما كشف لي مثقف من مالي وهو صديق للشاعر المداح السنغالي، ويشارك كذلك في المشروع، بأن هذا الشاعر قد أعد روايتين مختلفتين لحكاياته، إحداها للأوروبيين وثانيتها لمواطنيه. وما السبب في هذا؟ لأنه فنان، ويعرف كيف يغري ويدخل السرور على سائر أنواع البشر. ومهما كانت أميته فقد تمكن من إرضاء الحضور لمعرفته الأكيدة بأوربا. ومع كامل الأسف، فإن أصدقائي الإيطاليين لم يكن لهم الحظ في أن يستمعوا إلى الرواية الثانية واكتفوا: «بالحيوان الخرافي الإفريقي».

إن أمبيرتو إيكو، وهذا الفنان السنغالي شخصيتان لن أنساهما قط، مادمت حيا. يرمز أحدهما اليوم إلى العقل الأوروبي

وإني مدين إلى الآخر بتلقيني الحكمة الحية التي كنت أجهلها. ولقد أسهم لقائي بهما في إعطاء تعريف لهويتي. وباسم محاولتنا المشتركة لإنجاز الأتروبولوجية المتبادلة، أود أن أهدي لهما هذا المقال البسيط.

الولايات المتحدة الأمريكية

الهوية والتضامن

دافيد أ.هولينجر

في سنة 1997 صرح بطل لعبة الغولف الأمريكي الشهير، تايجر وودز TIGER WOODS على قناة التلفزيون الوطنية بأنه يعتبر نفسه خليطا من الأجناس "cablinasian" أكثر من كونه «إفريقيا أمريكيا»، مما فتح نقاشا حول هويته الحقيقية. وبعد سنوات ثلاث، ارتكب متهم بعشرات الألوف من الدولارات، جريمة شراء ورقة آلية لاعتماد السحب البنكي في ملك تايجر وودز. وأثارت الدعوى انتباه الرأي العام لوجود جريمة سرقة بطاقة التعريف وتكرار هذا الوقوع. وليس لهاتين الحادثتين علاقة بالأخرى اللهم إلا ما كان من انهما أوقعا في ورطة إحدى الشخصيات المشهورة والمقدرة من الولايات المتحدة في أيامنا هذه وانهما توضحان المعنيين الأساسيين لمفهوم الهوية كما يظهر في الخطاب السياسي في هذه الأيام.

ومعنى أن تحصل على الهوية هو أن تكون عضوا في جماعة وبالأخص جماعة تتعين بالنسب البيولوجي أو العرقي الإثني (و هذا لفظ كان منذ زمن بعيد جدا جاريا به العمل ولكنه يميل إلى الاختفاء). وأيضا أن تكون لك هوية هو أن توجد لك فردية

مخصوصة أو شخصية فريدة لها اسم ووجه وبطاقة تأشير وعنوان رسائل على الانترنيت وكما سترى فإن هذا المفهوم يجاوز هذين المعنيين، إلا أننا عندما ننطلق منهما: إذ هما متضمنان في حوارات تايجر وودز نفهم جيدا مجاله السيمانطيقي في أمريكا المعاصرة.

وإحدى الدلالتين تحيل إلى إعارة الهوية. وهذه أبسط الدلالتين. وإذن نبتدئ بها. فالإنسان الذي قام بمشتريات بما مقداره 17,000 دولار بواسطة بطاقة التأمين التي كانت وضعت باسم ألدريك وودز Aldrick Woods وتايجر لقبه، هو إنسان قد سرق بالفعل بطاقة الهوية الفردية لتايجر وودز. حقا إن فعل السرقة ليس إلا جزئيا، لأن اسم تايجر وودز لم يصبه شيء في ذاته، إذ المحتال أجرى عملياته التدليسية في مكان أخر. فالاستعمال غير القانوني للعلامات المميزة للآخر تثبت «سرقة الهوية» ويعني الأمر الهوية الشخصية كما يقر بها القانون بإعطاء رقم الضمان الاجتماعي. والورقة البنكية ورخصة السياقة وكلمة المرور إلى عنوان رسائل الانترنيت وكل وسيلة أخرى تسمح للإنسان أن يتعرف وأن يحرس ملكيته وأن يراقبها. وكل لص ذكي يمكنه أن يجمع محفظة كبيرة من أوراق مزورة قد يكون بعضها ملائما لصورته بشرط أن يبتدئ برقم الضمان الاجتماعي الصحيح المقرون باسمه إلى جوار الرقم. فسرقة الهوية أو ورقة الهوية هي الجنحة الخطيرة التي تتعاظم بسرعة في الولايات المتحدة الأمريكية، والشاهد على ذلك المسجل من الحالات وتعدادها 750,000 حالة عن سنة 2001 وحدها. وإذا تساءلنا في الانترنيت عن الكلمة المفتاح «الهوية» فإن معظم الصفحات المعروضة تحيل إلى هذا الموضوع. وعدد لا يحصى من الوقائع يفسر كيف يمكن

أن يقي الإنسان نفسه من هذا الخطر أو كيف يتعرض إلى أهون الضرر لأن شبكة الانترنيت لم تؤمن بعد بما فيه الكفاية. والمواقع التي تصف الظاهرة بما تقدمه قوائم العمليات على الشاشة، تذكر حالات مهمة منها حالة تايجر وودز التي انتهت إلى إنزال أشد العقاب على المتهم بإدخاله إلى السجن.

و لكن كيف أن الهوية الفردية يقع ترميزها عن طريق أجزاء من المعلومات الخاصة؟ كان هذا هو موضوع الفيلم الناجح «ذاكرة في الجلد *la Mémoire dans la peau* » الذي ظهر سنة 2002، وقد استخرج من قصته الاسم المستعار روبرت لودلوم Robert Ludlum ولما صارت شخصية البطل أساسية فاقدة للذاكرة عقب صدمة انفعالية، فإنها قد اكتشفت من هي، حينما حللت سلسلة من الأحداث وقعت لها. فقد تحقق البطل من كون شخصيته تتحدث أربع لغات، وأنها كانت من القتلة المجرمين، وتوجد وثيقة رفيعة مخيطة تحت جلدها، تحمل رقم حساب بنكي سويسري، وحينما وصل البطل إلى هذا البنك وفتح خزينتها، وجد فيها جواز سفر ومعلومات متنوعة تثبت أنه كان عميلا للمخابرات الأمريكية متورطا في عدة عمليات شديدة الحساسية وفي غمرة هذه الاستطرادات انغرست من جديد هوية جيزون بوم، jason boum البطل في رأسه، وهكذا فإن «الذاكرة في الجلد» لا تعالج سرقة الهوية، بل إنها في هذين المثالين تدل على مدلول اللفظ الذي يستعمل فيه. فإذا كانت ملائمة للهوية المسجّلة على حساب تايجر وودز (مثلها مثل فقدان الهوية التي أصابت شخصية جيزون بوم) قد أوضحت هذا المدلول بالمعنى الفردي فإن التحفظات المشهورة عن البطل، زادت صفة «الزنجي»، يمكن أن تقدم لنا المأخذ الجماعي الذي هو أكثر تعقيدا.

وسيحاول هذا المقال بوجه خاص أن يحدد المجال السيمانطيقي الذي هو في الوقت ذاته شاق ومكلف.

وذات يوم سألت أوبرا وينفري Opraph Winfrey مقدمة البرامج في التلفزيون من تايجر وودز، ما إذا كان يزعجه أن يصنف مع السود. وقد صدمت إجابته بالإيجاب، الرأي العام. وقد فسر هذا البطل الشاب ذو البشرة المائلة أكثر إلى البياض جوابه بأنه في جزء منه أبيض، وفي جزئه الآخر أسود، وفي جزء منه هندي أمريكي وفي جزء آخر تايلاندي، وفي جزء آخر صيني، ومن هنا جاء ابتكاره لتعبير جديد خيالي هو كابلينَزيان. *cablinasian* حيث يدل الشق ca على القوقازي ويحيل المقطع bal على الأسود، والمقطع in يشير إلى الهندي كما يدل المركب asian على العناصر التيلاندية والصينية من هويته. وحتى نفهم دلالة هذا الحدث، يجب أن نفحص الأبعاد الأربعة التي يتضمنها النقاش الدائر اليوم في هذا البلد حول الهوية الجمعية.

وحسب البعد الأول وهو الأقل أهمية فإن هوية الفرد تثبت حسب انتمائه الأعمق إلى جماعته. يفترض البعد الثاني بأن الجماعات الأكثر أهمية هي الجماعات ذوات السلالات العرقية أي الأقوام التي تتحدد بالسمات البيولوجية مثل لون البشرة، وشكل الوجه. ويفترض البعد الثالث أن هذه الهوية ذات السلالة العرقية هي كتلة واحدة متراصة، وبعبارة أخرى إنها لا تنتمي إلى جماعة واحدة من هذا النمط لا غيره. وأخيرا يصدر البعد الرابع عن الشعور المشترك بأن الهوية الزنجية هي خاصية متفردة، والتقليل منها هو الابتعاد المشبوه من الوجهة الأخلاقية عن القوم الموسومين بهذه السمة.

والبعد الأول الذي يقصد عندما يسأل طفل ما مثلا أسرته

ويقول: «من نحن يا بابا. . .؟» هل نحن كاثوليك أم أمريكيون أم إيطاليون أم نحن من نيويورك؟ وبمعزل عن الإجابة المتعلقة بالضمير «نحن» الأصيل فإن الأمر يعني هوية افتراضية. وكما تدل تفاصيل الألقاب التي اختارها الطفل، فقد يمكن أن يرتبط فرد بجماعات متباينة جدا سواء تحددت بالدين أم بالجغرافيا، بقرابة النسب أم بالأمة. وهكذا فإن التثقيف قد يصح أن يكون متعدد الأوجه، ولكنه ذو تراتبية «فنحن كل هذه الألقاب جميعا ولكننا قبل كل شيء أمريكيون» كما قد يجيب الأباء، أو قد يجيبون بالنفي: «لا، نحن من أصول بورتريكية، وجيراننا من أصل إيطالي وهم أكثر توغلا في الكاثوليك منا، ونحن نهاجر من نيويورك إلى فلوريدا. . .»

ولنتمعن قليلا في هذه النقطة الخاصة، فقد يثبت بعض الناس أن الهوية ترجع إلى الشخص، وأنها تقوم على آليات داخلية أكثر مما تقوم على الانتماء إلى فريق وكثير هم علماء النفس الذين مع أنهم ينتمون إلى تقليد عقلي قديم يمتد من لوك وهيوم إلى فرويد، فهم يتحدثون عن الهوية بهذا المعنى، ويعتبرون ما يتجمّع لدى إنسان ما هو أن توجد له الأنا في كليتها الاندماجية، والقادرة على أن تؤثر في العالم. ولاشك أن هذا يقتضي وجود روابط متينة مع هذه الجماعة أو تلك. إلا أن هذا الأمر ثانوي (بالنسبة لتعريف الذات) واستعمال هذا الحد اليوم بوجه خاص، ولاسيما أنه قد احتفظ به لهذا الاهتمام، قد لا يتعلق إلا قليلا بمحاولتنا المكرسة للحياة الثقافية في أمريكا، إذ في هذا المجتمع المتميز بالتغيير السريع، حيث تؤدي حركية الأفراد إلى أن يلتقوا بأناس شديدي الاختلاف والمشارب، قد نجد أن الانتماء إلى جماعة ليس له نفس الميزة الواضحة كما هو

الحال في المجتمعات الأكثر ثباتا وتجانسا، وإنه أشد ما يصعب على الإنسان أن يعرف من هو.

وليست هذه الظاهرة بحديثة، ففي سنوات 1830 كان توكفيل Tocqueville، وهو أحد الرحالة الفرنسيين ممن كتبوا بتدقيق وتحر عن المجتمع الأمريكي، قد لاحظ بأن الأمريكيين مثلما كانوا فردانيين كانوا كذلك ميالين إلى الانضمام إلى المؤسسات من كل نوع، وقد أشار توكفيل إلى أن بين الجماعة القومية المتمركزة حول الدولة وبين الفرد المنعزل يمتد طيف prisme من الترابطات الإرادية المكرسة لسائر أنواع النشاطات المدنية والثقافية، والسياسية والدينية، وضروب التسلي واللهو. وإذا كان حد الهوية قبل سنوات خمسين لا تدل على علاقة الفرد بهذه الجماعات، فإن الأمريكيين يتحددون دائما انطلاقا من ضروب هذه الانتماءات التي يغلب بعضها على بعض فيما سنسميه «الهوية» وتمثل الجماعات المتدينة في معظمها الانتماء الأساسي الخاضع للقومية. وكان الانتماء الأساسي الخاضع للقومية. وهذا كان منذ بدايات الجمهورية في سنوات 1780 إلى منتصف القرن العشرين. وحينئذ كان يمكن أن يريد الإنسان الاختلاف على نحو عنيد كما يظهر في العقيدة الميتودية méthodiste أو في العقيدة الكالفانية أو الكاثوليكية، أو أن يؤكد ذاته لكونه أمريكياً بالقوة نفسها.

وهذا الواقع لم يتغير اليوم سواء تعلق الأمر بالهوية التي نمنحها لأنفسنا أو الهوية التي تنسب من لدن الأخر. ولكن في هذه السنوات الأخيرة تركز الانتباه بالأولى على الجماعات التي تتحدد بالجنس «الذكر أو الأنثى» والتوجهات الجنسية والمهنية والالتزام السياسي أو بالقومية وجماعة التعصب للأصل. وليس

من النادر أن نسمع الكلام عن هوية امرأة أو عن هوية جمهورية. ولم يسلم عمل الهوية من أساليب الدعاية بشهادة هذا الشعار ذي النزعة المغالية في التقليد السنوبي (snob) لمجلة أمريكية مهمة «تعرفوا وأجهروا بشعار الجغرافيا الوطنية *National Geographic*» والأشخاص المستهدفون مدعوون فيه إلى أن يلتحقوا بدائرة القراء المستنيرين الشديدي الحنكة كما هم مدعوون أيضا إلى أن يعرضوا هذا الوضع الأولي المستحدث كما لو كان يعني الانتماء إلى قبيلة أو ناد خصوصي، وإذن فيما يخص الهوية يمكن أن يكون الانخراط في الجماعات إراديا طوعا فيما يعنيه الآخر كرها.

إلا أن هذه الجماعات العرقية الإثنية التي غالبا ما تذكر، تجرنا إلى البعد الثاني من الخطاب الأمريكي عن الهوية المتضمن في الحوار الذي جرى بين تايجر وودز وأوبرا ونفري، ولم نعد نعتبر في هذا البلد الإحالات التي تعتمد قبل كل شيء على تصنيف من هذا النمط، وهذه بوجه خاص هي حال الإحصاءات القومية التي ترتب كل ساكنة حسب هذا المعيار، ففضلا عن الإدارة العمومية فإن المدارس والعمال والجمعيات المهنية وغيرها تطلب منك أن تشطب على خانة واحدة من هذه الخانات الخمسة الآتية: أمريكي «أبيض»، أمريكي من آسيا، «إسباني»، أمريكي إفريقي، أو أمريكي هندي، وقد يمكن أن تتغير الأسماء إذ قد يفضل أيضا لفظ لاتيني على إسباني وأمريكي المولد على الهندي الأمريكي مثلا كما يمكن أن تتهذب الفئات وتصفى (وهكذا قد يشار بالأولى إلى الهوية الصينية والايرلاندية والشروكية Cherokee والكورية واليهودية والمكسيكية والعربية والكوبية...).

إلا أن كل واحد يعرف ماذا تعني هذه التصنيفية الفئوية، إنها

تعني الميراث البيولوجي المسجل على شكل رموز حسب لون البشرة، ويفترض فيه أن يغطي الميراث الثقافي. وهذه الغلبة لعامل العرقية الإثني إنما تقوم على تاريخ طويل يجمع بين اختلاف السكان والأحكام المسبقة. فالولايات المتحدة هي حصيلة هجرة عدة قرون ونتاج غزو واستعباد وتحرير، والأمريكيون ممن جاء أجدادهم من شمال غرب أوروبا وخاصة بريطانيا وكذلك فرنسا، وألمانيا واسكندنافيا. قد درجوا زمنا طويلا على تنمية الإحساس بسموّهم العرقي إزاء المهاجرين من أوربا الشرقية أو الجنوبية ومن أمريكا اللاتينية، وبالأولى كانوا يشعرون بالتفوق إزاء العبيد من أصل إفريقي وسلالتهم المنحدرين منها وأيضا فإن ضروب التصرفات الرسمية أو غيرها إزاء الأقليات كانت في غالب الأحوال منطوية على أحكام مسبقة أنتجت تصنيفاً تراتبيا صريحا في معظم الأحيان. وفي غالب الأحوال قد رُفض هذا الظلم، وآونة أخرى وقع التغلب عليه وبخاصة في السنوات الأخيرة. إلا أنه في أصل أسبقية العرقية يوجد حكم مسبق قديم مؤداه أن الإنسان في أمريكا يعامل حسب سماته الجسمية التي ورثها.

ومن سخرية التاريخ أن هذه البدايات الأولية التي كانت تحارب هذه السلوكات، وتستهدف مساواة الجميع، هي التي أسهمت في إطالة أمد الهوية العرقية العنصرية. والبرامج العامة منها والخاصة التي تمّ تصويرها على أنها لمساعدة ضحايا «البيض» إنما اتجهت إلى بؤرة الانتساب الجماعي لكل فرد على حدة، والتدابير المتخذة ضد الميز العنصري والخاصة بالنهوض بالتعليم وتحسينه وتشغيل الأقليات المهضومة الحق، وكذلك المبادرات التعليمية التي يقصد بها دعم «التعدد الثقافي»، أقول كل

هذه التدابير إنما تأسست على الهويات الواضحة والمتفردة. والوكالات الحكومية وعمال القطاع الخاص، والمؤسسات المدرسية ممن يتعين عليهم أن يحددوا من له الحق في هذه الخدمات كانوا كلهم يفعلون ذلك على نحو رتيب، ويشيعون في كل مكان تقريبا فكرة أن الجماعة العرقية العنصرية هي عامل ذو أهمية فيما يخص الطبقة الحقة لكل فرد، حتى أن هويتك في الولايات المتحدة قد تطابق جماعة عرقية عنصرية حتى لو انضممت إليها من جهة المظهر.

كان هذا هو سياق سياسات الهوية. وهذا المفهوم صار بدعة أو موضة تحيل إلى كل تعبئة باسم الهوية ومع أن الجنس (الذكر أو الأنثى) والتوجهات الجنسية والدين أو العمر، يمكنها جميعا أن تخدم قضية الاجتماع والانخراط فإن الهوية هي التي تربط مرة أخرى النسب «القرابة» البيولوجي الذي يقدم أرضية العمل الأكثر اتساعا وأدوم لهذا النمط من النضال الذي من شأنه أن يقلل الارتباط بالطبقة والمصالح الاقتصادية لحساب الهويات. وأعضاء الجماعات المتضررة والمهضومة الحق من الوجهة التاريخية غالبا ما يدعون إلى أن يتناسوا اختلافاتهم الداخلية وأن يعملوا جميعا باسم هويتهم: سود وإسبان وأسيويين أمريكيين أو هنود أمريكيين وقد أثار هذا ردود أفعال عن جانب طائفة محافظة من السكان أصلهم أوربي إذ جعلوا هم أيضا يتحدثون عن «الهوية البيضاء»، وقد بعث هذا في الآونة الأخيرة انتقادات وسياسات صادرة عن هويات وإن كانت قد اعتبرت وحُكم بأنها ضيقة وخاصة لكونها قائمة على أساس عرقي.

ولكن الإشكال هو كيف أن هذا البلد حصل له أن اعتنق مثل هذه الأفكار؟ إن غلبة العامل العرقي والعنصري لم يفرض وجوده

إلا انطلاقا من سنوات السبعين 1970، فقد نشأ هذا العامل في فترة ظهور الشكوك فيما يخص قيم العدالة والإنصاف من جانب الوطن. وهي قيم مرتبطة بالحرب في الفيتنام و«بالاضطرابات العنصرية» في المراكز الحضرية، وقبل هذا، وحتى في وسط سنوات الستين 1960، فما كان يعد من الهوية إنما كان أمريكا بذاتها. وإذن فإن فكرة الهوية إنما ترجع بوجه خاص إلى الانتساب إلى جماعة وهي فكرة فرضت وجودها على الرأي العام انطلاقا من الهوية القومية أو الوطنية. وشيوع شعبويتها إنما كان قد نتج وبخاصة في الخمسينات عن كثرة الكتابات التي أذعاها إيريك إيريكسن Erik Erikson وهو كاتب لاجئ من ألمانيا الهيتليرية.

وقد تولد عن النزاعات العنيفة في نهاية سنة 1960، وهي مواجهات دارت بين الشرطة والحرس الوطني من جهة، والسود من جهة أخرى، في مدن الشمال والغرب، كل ما يغطيه شعار «قوة السود» Black Power مما طرح التساؤلات: هل أمريكا كانت مجتمعا مؤلفا من طوائف عرقية وعنصرية؟ كل واحد منها يتحمل مصيره الخاص، ويفضّل ذلك عن أن ينخرط في مجتمع يتوفر على إمكانات وتوقعات مشتركة؟ وهل مهمة الحكومة أن تدافع عن الجماعات، أم الأولى لها الدفاع عن الأفراد والمواطنين؟ وهل الأقليات المتضررة والمهضومة الحق من الوجهة التاريخية لا يكمن طموحها في الازدهار كجماعة وطنية أكثر انفتاحا وعدلا بل في نمو جماعات عرقية عنصرية دينامية قادرة على أن تمارس ضغطا سياسيا.

وهذه الخواطر لا يقتسمها الجميع وإنما بعض الناس ينخرطون فيها لتغيير مدلولات المناقشة وعبارتها.

ويظهر الاهتمام الشائع في التعبير «نحن الأمريكيين» بأن انشغالنا بذواتنا كأمريكيين قد وضع قواعد حركة المطالبة بالحقوق المدنية بقيادة القس الأمريكي الإفريقي العظيم مارتن لوتر كينج الأكبر. وقد كان هذا الانشغال العادي منذ سنوات الخمسينات والستينات مبدأً في القوانين التي صوت عليها الكونجرس، وفي قرارات المحاكم التي أدانت الولايات أو السلطات المحلية التي رفضت حق الانتخاب أو استعمال المرافق العمومية لجمهور السود. إلا أن الضمير «نحن» هذا هل يفي بوعوده بأن يؤسس نظام تكافؤ الفرص والحظوظ بالنسبة للأمريكيين السود، وفي نفس الوقت فإن المعارضين، وهم كثيرون، كمعارضي حرب الفيتنام، أنكروا على الأمة أن تقود حربا حكم عليها بكونها خاسرة، بل فيها نوع من الإجرام، وعندما اتضحت فكرة الأمة في ظروف غير مناسبة صارت المغامرة الأمريكية في الفيتنام وبالا على شعبويتها وتآكلت فكرة الأمة بسبب الحرب، وكل تنابذ وتجاف لا يمكنه أن يقوي التعاون والتآزر القومي وإنما يؤدي إلى الفرقة والشقاق.

وفي السبعينات غذت هذه الشكوك إثبات هوية الجماعات الأكثر تباينا، وحمل هذا «النحن» الوطني على ضروب التعاون والتضامن الأكثر تضييقا إذ تحدد بالجنس «الذكر والأنثى» كما في الحركة النسوية، كما تحدد بالعمر كما في «ثقافة الشباب» كما تقول وسائل الإعلام عند كل تجمع بمناسبة حفل موسيقي الروك وودستوك Woodstock وهي شبيبة رافضة متمردة أو قد تُعرّف أيضا برابطة الانتماء كما في حركة «قوة السود» والهوية العرقية والعنصرية، وقد عُرّفت شعبوية كما هو الحال في سنة 1972 حتى أن الكونجرس قد أصدر قانونا يسمح بدراسة الميراث الثقافي

للأقليات Ethnic Héritage Studies Act وقدم تمويلا اتحاديا (فيدراليا) لحكومات الولايات الراغبة في الارتقاء والنهوض بمعرفة الثقافات الخاصة بهذه الطوائف العرقية العنصرية.

وفي سنوات 1976 غداة الاحتفال بمرور قرنين على تحرير أمريكا حار القادة السياسيون والمثقفون في إنتاج خطاب وطني. وفي السنوات التي أعقبت نهاية حرب الفيتنام أصبح من السهل على معظم الناس أن يتعرفوا ببعض المكونات الأمريكية وبخاصة على جماعة المنتسبين إلى رابطة معيّنة، لا إلى مجموع البلد.

ومن هنا كان إيلاء ونقل هذا «النحن الأمريكي» إلى النحن الإفريقي الأمريكي والأسيوي الأمريكي والأوربي الأمريكي، والهندي الأمريكي. . . ولقد كان من رفع شأن قيمة هذه الثقافات ودراستها أن حصلت على اسم التعدد الثقافي في نهاية الثمانينات ثم ازدهرت في العقد الموالي.

وانحصار التعدد الثقافي وتمركزه على هذه الجماعات الخمسة الملونة يدخلنا إلى البعد الثالث للخطاب الأمريكي حول الهوية كما ظهرت في المناقشة التي دارت بين تايجر وودز وأوبرا وينفري. إذ يسلّم بان كل هوية عرقية هي مفردة وأن هوية كل واحد ترجع إلى الانضمام إلى جماعة فقط من بين سائر الجماعات التي اتحدت على معيار واحد.

ويعكس وضع تايجر وودز الاعتراض أو الشك المتنامي والقابل إلى حد ما أن يغير تغييرا عميقا خطاب الهوية في الولايات المتحدة. وقد صرنا نعد أكثر فأكثر «المهجنين» بين الأمريكيين وقد تكاثروا في حملتهم وانتقادهم كل ما أحدث في نظرهم حجبهم وإخفاء مكوناتهم الحيوية ذاتها، غير أنه في

سنوات 2000 فقط مع الإحصاء الفيدرالي الاتحادي تمكن الأمريكيون من أن يعبروا عن انتسابهم إلى أكثر من صنف أو جماعة، مع فارق وهو أن كل جماعة من الجماعات ظلت مفردة ذرية مما منع وجود هوية شاملة تركيبية وإذن فقد كان مسموحا لتايجر وودز بأن يعلن أنه أسود وأبيض وأسيوي وأمريكي وهندي، ولكن لا على وجه الجمع ولا على سبيل التهجين دائما.

أما أن إدارة الإحصاء انتظرت حتى سنة 2000 لتعبر على نوع من الاستحياء عن وجود الهجين الخليط فهذا الأمر منها يردنا إلى إنكار القديم (الشرعي والمجتمعي) للاختلاط المهجن بين البيض والسود. والأمريكيون الأفارقة إذا كانوا توغلوا في العنصرية بوجه خاص فإن الأطفال الناتجين من الاختلاط الهجين قد اعتبروا «سودا» أو كما كان يقال الزنوج *Negroes* وحسب القاعدة التي كانت في حيز التطبيق وهي *One drop.rule* كل من وجد به أثر ولو كان غير مدرك، من الدم الأسود (وأذن قطرة واحدة من دم) فهو أسود. وقد كان هذا المبدأ متأتّياً من ملاّكي العبيد. فقد كانوا أرادوا أن يضمنوا ملكية الأطفال ممن ولدتهم أمهات إماء. ومن ضمن ذلك ملكية أطفال ولدوا من أباء بيض، هم أيضا يمكن أن يكونوا سادة عليهم. ومع أنه قد توجد استثناءات في التاريخ الأمريكي فإن المهجنيين بنين وبنات (Quarterons وكذلك *Octavons*) يستفيدون من وضع خاص في بعض الدوائر القضائية - وسيادة هذه القاعدة تفسر الفصل والعزل الدقيق بين السود والبيض، وهو عزل دام أكثر من قرن بعد إلغاء الرق.

وكذلك لم تكن الحدود قط واضحة مع سائر الأقليات الأخرى فإذا كان الأمريكيون الأفارقة يكوّنون الطائفة الأساسية من

غير البيض حوالي 12% من السكان الوطنيين أثناء القرن العشرين، فإنه سنة 1970 كان الإسبانيون يمثلون أقل من 5% من السكان والأمريكيون الأسيويون والأمريكيون الهنود لا يبلغون إلا 1% وأيضا فإن العلاقات مع هذه الأقليات لم تُعامَل كلها على نموذج التعامل مع السود، مع أنهم كلهم في نهاية الأمر عانوا من ضروب التمييز، غير أنه حينما تقوم الأحكام المسبقة على تصور الهوية الأصم كالصخرة فمن الممكن أن يُعامَل الجميع على الأساس نفسه. وإذا كانت نقطة دم أسود واحدة، وواحدة فقط تكفي حتى الآن لبعث علاجات رديئة فإنها قد تكفي كذلك للحصول على ألقاب الشهرة. ولما أقيم نظام الامتياز التفضيلي في نهاية الستينات وبداية السبعينات كانت جميع الطوائف غير البيضاء تُعامَل على نحو واحد ولغاية تيسير الإجراءات المتخذة ضد الميز العنصري بوجه خاص فقد أبقت إدارة الإحصاء الفئات العنصرية الملونة إلى نهاية القرن العشرين.

إلا أن هذه العلة لم يصرح بها قط وكثيرهم الذين أكدوا غداة الإحصاء على هوية ثقافية أكثر منها جسمانية فيزيائية. والحال أن هذه التفرقة بين البيولوجي والثقافي لم تتضح قط. ولأسباب استراتيجية في جزء منها بالنسبة لقادة الأقليات غير البيضاء يشبه أن يكون العنصر الثقافي قوة فاعلة للتماسك السياسي. وإذن فإن المفارقة أن هذا يستطيع أن يقوي إحدى العبارات العنصرية التقليدية وهي التي بموجبها تصدر السمات الثقافية عن الخصائص الجسمانية (الفيزيائية)، وإذن يقوم اتفاق (جماعة وجماعة واحدة فقط) على أسس متينة تاريخية كما يقوم على الحساب السياسي.

وفي هذا السياق من الغموض بين النشوء التكويني والثقافي

ظن كثير من المهجنين الخلطاء بأن الإحصاء سيكون فرصة لأن يؤكدوا وينظروا إلى أنفسهم كما يحلو لهم. والحال أنهم قد اضطروا إلى خيار مقلّص لدورهم، ولم يكن التشكك في الامتياز التفضيلي ليدخل في مقاصدهم ولكنهم عندما واجهوا خطاب التوحيد وارتباط النسب، تمحور تذمّرهم على أصناف الفئات المقترحة ثم إنهم صمموا على أن يثبتوا وجودهم وفعلوا ذلك في عبارات تعكس اختلاط أصولهم إلا ما كان من التناقض المنطقي العادي للتمييز العنصري. ولما كانوا يريدون أن يعترف بهم بكونهم على صورة تايجر وودز فقد انتفضوا وثاروا. ولقد غذت هذه الثورة في جزء منها النمو المتزايد للهجرة الأسيوية واللاتينية - الأمريكية. ولقد جلبت هذه الحركة المزدوجة من الهجرة إلى الولايات المتحدة 26 مليونا أسيويا وإسبانيا بعد سنة 1970. وقد اختلط الواصلون من المهاجرين كبارهم وأطفالهم بالأمريكيين من أصل أوروبي على نحو أفضل مما قام به الأمريكيون الأفارقة. وعلى نحو ما يفعله الهنود على نحو أقل عندما يتزوجون من خارج طائفتهم، فإن هؤلاء الواصلين من المهاجرين يحاولون في معظم الأحوال أن يؤكدوا تراثهم المتعدد من غير أن يتنكروا لشيء منه. وفي ذات الوقت فإن مبدأ *One drop rule* أو مبدأ علو المحتد والنسب *principle of hypodescent* حسب التعريض والتلميح (الجامعي) صار مُعْتَرَضاً عليه عن طريق الأفارقة الأمريكيين. شرعوا يؤكدون المظاهر غير السوداء في هويتهم.

وهذا الضيق والانزعاج المتنامي يقودنا إلى البعد الرابع من الخطاب الأمريكي حول الهوية الجمعية، وهو يقوم على الاقتناع بأن الهوية السوداء هي ذات خصوصية في هذا البلد وأن أدنى مقاومة لقاعدة (قطرة من دم) قد تبدو من الوجهة الأخلاقية

مشبوهة. وقد كان كولن باول، Colin Powell وهو بدون شك الشخصية المحترمة من بين الأفارقة الأمريكيين منذ أن صار كاتب الدولة، قد رد على أقوال تايجر وودز عندما صرح باول «في أمريكا البلد الذي أحبه من صميم قلبي وبكل روحي إذا ما تشبه أحد بي فقد يكون أسود. . .» وبشرة كولن باول سمراء وهو مثله مثل تايجر وودز من أصول مختلطة بدون شك. غير أنه على خلاف بطل الجولف قد اختار أن يقبل الهوية السوداء بدل أن يحاربها كما يحدد العرف والاتفاق ولكن اتهم آخرون أقل منه سخاء تايجر وودز «بأنه يريد أن يكون أبيض» أو أنه يرفض قرابته ونسبه مع السود الأمريكيين الآخرين.

وهذه الحكاية توحي بوجود اختلافات عميقة ومتباينة بين الأمريكيين ممن أصلهم من السود على الأقل. وهي اختلافات تستحق أن نقف عندها لأن مسألة السود أكثر من أي مسألة أخرى هي التي تخبرنا بالنقاشات الجارية حول الهوية العرقية العنصرية في الولايات المتحدة. ونرجع هذا إلى دلالة الحد الفاصل الذي أقيم بين السود والبيض، وبخاصة مما وضعه البيض من احتكارهم للسلطة منذ دخول العبيد إلى المستعمرة الأمريكية في القرن السابع عشر، واستمراره إلى النصف الثاني من القرن العشرين.

وإذا لم يحصل للمحكمة العليا في الولايات المتحدة أن حكمت بعدم دستورية أحكام قانونية في عدد كبير من الولايات إلا في سنة 1967 وخاصة في الجنوب حيث كان السود كثرة كبيرة، وكانوا يمنعون من الزواج المختلط، فهذه الساكنة لم تكن فقط مميزة عنصريا في التعليم وفي الانتفاع بخدمات المرافق العمومية والسكنى، وإنما كانت القوانين أيضا قد قوت ودعمت

الميز العنصري بغية الاحتفاظ بنقاوة السلالة العرقية حتى لا يصيبها الاختلاط وهو ما كان يعرف بالإنجليزية (قانون منع التزاوج والاختلاط) anti-miscegenation laws الذي يعاقب على التهجين والتوالد من الاختلاط، كما دعمت مناهج التصنيف التي أنكرت واقعه في الماضي. وعندما تعين أن كل ذرية ناتجة عن التوالد المختلط تعتبر سوداء أو تنعت بالعرقية، فقد صارت مقارنة وضع مجتمعي مصطنع مشابهة لحقيقة بيولوجية مزعومة.

ثم إن الفصل الحاسم بين السود والبيض يغطى من الناحية العلمية طيفا ممتدا من الأسود إلى أصناف الفروق الدقيقة فيه. مما يسمح للأفراد أن ينفذوا منها حتى يكونوا من البيض وإذن فإن أسياد العبيد وأصحاب الميز العنصري هم الذين وضعوا هذه الحدود للشعب الإفريقي الأمريكي. أما الأمريكيون الأسيويون والأمريكيون الهنود فقد كانوا هم كذلك خاضعين هناك في أماكن متفرقة إلى قوانين متعلقة بنقاوة العرق وعانوا أيضا من أشكال متعددة من الميز العنصري قد تذهب في حق الهنود إلى التقتيل الجماعي مما يوصف بإبادة جنسية وتطهير عرقي. ولم يعرف أي واحد من هذين الفريقين تاريخا شبيها بتاريخ السود الأمريكيين، إلا ما كان من الأسبان الأمريكيين اللذين سلموا من التمييز العرقي بسبب اختلاطهم بالأوروبيين المندمجين مع من أصلهم أوروبي.

وهكذا فإن كولن باول وتايجر وودز وكل أمريكي يحمل هذه «الوصمة» يواجهون نفس الأسئلة: إلى أي حد يمكن أن تقبل هوية السود؟ وهل نعالج تاريخ التمييز العنصري والعرقي برفض هذه الهوية أم نثبت على الأقل هوية متعددة من شأنها أن تأتي على الميراث العنصري الماضي وتقضي عليه، وكثير من الأفارقة الأمريكيين يبدون رأيهم تبعا للسياق فهم يقبلون قاعدة قطرة الدم

إذا استخدمت برامج التمييز العنصري الموجب 'في صالحهم' وهم مع ذلك ينكرون فكرة أن السود يشتركون على نحو حاسم في نفس الآراء، ونفس الأذواق حول الموسيقى والجنس والسياسة، ودور الحضانة والإله... وبعضهم يتحمل حقيقة وجود ثقافة إفريقية أمريكية جابهت العنصرية التي فرضها البيض، إلا أن بعضهم الآخر يلح من الوجهة التاريخية على الطابع الديناميكي العارض والمنفتح لهذه الثقافة أكثر مما يلح على الأسس الخلقية النشوئية بينما يقوم آخرون منهم بحملة إزاء الحكومة لغاية أن يكنسوا ويزيلوا كل تصنيف عرقي عنصري.

لقد واجه التاريخ الأمريكي السود بإشكالية أشد قسوة من إشكالية الطوائف الأخرى. فكيف يمكن لمن وسموا بالظلم أن يتحدوا مع من يحملون مثلهم «وصمة» الخزي عندما يكون هدفهم أن يضعوا حدا لذلك الميراث المرعب، بدون أن يقدموا الدليل بالرغم من ذلك للفئات التي أخذت نصيبها من ظلمهم؟ ولا يعني الأمر في هذا المقام أن نوجد الحلول وإنما أن نشير فقط إلى خطورة المشكلة حتى نفهم نقاش الهوية الدائر في الولايات المتحدة. وفي الحقيقة فإن الهوية ليست حالة سالبة حيادية، إنها توحي وتبعث على سلوكات مجتمعية. فقد صارت الهوية موضع نقاشات تتنافس فيها المطالب المتضادة على الطابع والواجبات المجتمعية للفرد، وتهدف هذه المواجهات في نهاية التحليل إلى توزيع استحقاقات القرابة والموارد، وطاقات كل فرد والإمكانية الخاصة بكل واحد من الناس في أن يطالب بما للآخر ذكرا كان أو أنثى. وأصبح الإشكال هو هل تنتسب إلى الجماعة التي أنت مدين إليها، والتي يمكن أن تبين عن كونها قادرة على أن تمدّ لك يد العون؟ وهذا بالضبط هو مفهوم التضامن والتكافل الذي يشمل

أخيرا محامل واقتضاءات معنى الهوية في الولايات المتحدة في الوقت الراهن.

وإذن عند الخلاف حول الهوية بصدد تايجر وودز فإن الناس يحكمون على مصير علاقات القربى وعلى الموارد والواجبات أي يتساءلون إزاء من ينبغي التضامن معه. هل يمكن أن يطالب به السود على نحو كامل؟ هل هو مدين لهم برأس مال شهرته الرمزي في المجتمع الأمريكي أم هو حر في أن ينتمي كذلك إلى طوائف أخرى؟ وفي نهاية المطاف فإن خطاب الهوية يحيل إلى توزيع فحوى التضامن والتكافل. ومن هنا فإن الهوية ترجع إلى ما يمكن أن يسمى «الاقتصاد السياسي» على معنى أنه خير أو ثروة توزع بأمر السلطة.

وأي سلطة نعني؟ هل الفرد يمكنه أن يقرر على نحو مشروع وبإرادته من سيظهر له التكافل ومن يتحد معه وإلى من تسند إليه الهوية وتبعا لأي حق يحوزها؟ ومع أن هذه الأسئلة قلما تطرح في هذه العبارات فإن عددا كبيرا من الناس في هذا البلد يمكنهم أن يعبروا عن هويتهم بمعزل عن آراء الآخرين، ولهم الحق في ذلك. ولقد اعتاد المهجنون الخلطاء أن يتفقوا على إملاء هويتهم الحقيقية؟ والذين ينكرون أهمية جماعتهم العرقية والعنصرية قد يؤخذون على ذلك بانتظام. وينبغي أن نلاحظ ردود الأفعال عند الناس متى أكد أحدهم هوية لا تطابق تخميناتهم وحدوسهم. فقد يحدث أن يصرح لكونه «إفريقيا أمريكياً» أو «أسيويا أمريكيا» ومن ثم فإنه أبيض وأنه أمريكي فقط أو ربما مسيحي اللهم إلا أن يثبت أحد من نعتبره أبيض وعلى نحو مباغت بأنه شيروكي أو نفاجو navajo وبوجه عام فإن البيئة المحيطة تدفع مثل هذه التأكيدات أو تقلل من قيمتها اعتمادا على بداهة لون البشرة وعلى السمات

الشكلية المورفولوجية واستنادا على يقين راسخ قديم، وهو أن هذه المظاهر تحدد وإلى حد كبير مصير الفرد وهذه القناعات راسخة في الذهنيات بحيث أن كل إرادة مهزوزة الهوية إن كانت غير مطابقة لهذه المبادئ من شأنها أن تطرح.

وتكون المقاومة بشكل خاص شديدة عندما تستبدل هوية مدنية وقومية (إني أمريكي محض وشكرا) أو دينية، (إني مسيحي ولست إسباني) بهوية الأصل. إذ ينظر إلى هذا الحال كرفض لحقيقة أولية، وإنكار لواقع من شأنه أن يجحف كذلك بمن مصالحهم «الحقيقية» سيخدمها التكافل كثيرا مع أقرانهم ولا يرغب الأمريكيون أن يعارضوا الهويات المتعددة مادام هذا التعدد ينتظم في تراتبية دقيقة ويخضع لهوية إثنية وعنصرية من دون أي شكل آخر من الأشكال: قومي، ديني، جنسي وإقليمي. . . وغير ذلك، وهذا يعني إلى أي حد تغير المناخ في هذه الثلاثين سنة الأخيرة بالمقارنة مع الفترة التي كانت ترتب فيها الهوية الوطنية والقومية على رأس الهويات التي لم تكن تقبل فيها هذه الأخيرة إلا إذا بقيت محافظة على رتبتها.

غير أنه كما يمكن أن نلاحظ ذلك انطلاقا من حوار تايجر وودز واوبرا وينفري فقد صارت هذه التراتبية متنازعا فيها ويرفض كثير من الأفراد أن يسلموا لطرف ثالث أن يقرر في هويتهم. ويجب أن نضيف في ختام بحثنا أن أي تحليل لمسألة الهوية لا يقدم الحقيقة عنها بدقة وأمانة إذا لم يؤكد على الطابع الدينامي الحركي وغير المحدد للمجال السيمانطيقي.

ثم إن ضروب الإحباط مما تثيره الهويات الصماء كالصخرة، والمنغلقة، عندما يقع تعريفها عن طريق لون البشرة يظهر التعبير

عنها في معظم الأحوال في الساحة العامة كما يحدث أيضا في الدوائر العليا من الجامعات. فقد يناقش الإفصاح عن رفض الهجين المولد والأسبقية المزعومة للنسب ونتيجة لذلك الفكرة القائلة بأن الثقافة تتعلق بلون البشرة، ويكرر القول بأن الفرد يمكن أن تكون له بشرة تدعو إلى الميز العنصري، ولكن لا يقتسم إطلاقا الميولات الثقافية التي ترتبط بجماعته على وجه عام. والسياسات المتعلقة بالهوية تخضع لنار موقدة لا تخمد إذ يعاب عليها كونها لا تجعل الأمريكيين يحسون بالمشاكل الاقتصادية التي تتيح اتخاذ سياسة معنية من الطبقات الاجتماعية. ولا يجرأ أحد على القول، كما في الخمسينات بأن غلبة الجماعة القومية تستطيع أن تفرض نفسها مرة أخرى. غير أن التآزر والتكافل الوطني في بداية القرن الواحد والعشرين صار مطالبا به أكثر مما كان عليه الأمر في وسط الستينات. وفي خضم هذا النقاش الراهن يبقى اختصار السؤال الأساسي في أحد الاحتمالين إما اختيار الهوية أو فرضها؟

وعلى هذا فمن يا ترى، يقرر هوية كل واحد منا؟ في الولايات المتحدة الأمريكية يرى الأفراد أن ينسبوا هويتهم إلى كل من يستطيعون أن يفضلوه شخصيا، لذلك أمكن أن نتحدث عن الاقتصاد السياسي للهوية التي تتحدد في هذه الحالة كالخير وتتعين كثروة. والتغيير الحديث جعلنا نتوقع منذ الآن من الأفراد أن يعرفوا ذواتهم بإرادة منهم على نحو ما يفعل الرجل الأبيض عندما يقوم على وجه الإمكان بالميز العنصري. ولم نعد نتحمل أن نرى ممثلين للحكومة يجوبون البلد من ركن لآخر وهم يقومون بإثارة هذه الفئة من الأفراد، كما كان الحال في ألمانيا النازية، أو طوال فترة سياسة التمييز العنصري (الابارتيد) في جنوب إفريقيا. وقد

يقبل الأمريكيون التصنيف إلا أنهم لا يذهبون في ذلك إلا في حدود معلومة. ومن أجل هذا السبب فإن الاقتصاد السياسي للهوية كان قد استوعب واستبطن داخليا، وعندما يرفض شخص مثل تايجر وودز أن يقوم بهذا الدور، فإن رد الفعل الممكن يكمن في أن يهتز وضعه.

ولربما قد وصل الأمريكيون إلى هذه النتيجة: أن يعزلوا عناصر الهويات التي لا تقتضي وجوب التكافل وكذلك ربما يتفاهمون على استعمال أقل كفاية وأداء من الوجهة السياسية للفظ الهوية، أكثر خلوصا لمظاهر الذاتية. وإذا حصل هذا أمكن أن يختلف مدلول الهوية التي قدمناها في بداية حديثنا عن تايجر وودز. وحينئذ فقد نقترب من التعريف الذي وضعه علماء النفس للهوية وهو «حالة ذهنية وعاطفية تؤدي إلى الثقة بالنفس والقدرة على التطور في الوسط الاجتماعي تطورا أفضل للمصالح الشخصية».

إلا أن الولايات المتحدة وإلى هذا اليوم لم تخرج بعد مما يمكن أن يسمى «عصر الهوية -التكافل...».

الهنـد

المسار عبر المجتمع الهندي وثقافته

ن. جيرام

كانت سرير نجام، مدينة المعبد في جنوب الهند من ولاية تاميل نادو، مسرحا منذ عدة عقود لنزاع مثير للسخرية، ذلك أن فرعين من طبقة البرهمان شري فيشنافا طالبا بأن يرسم على جبهة فيل المعبد شعارهم الخاص المتمثل في إسم نامام (وهو الرمز الفارق والدال على طبقتهم). وترى طوائف الفادجلي بأن نامام لها شكل يشبه رسمه الحرف U في حين ترى طوائف التنجالي أن رسمه يشبه الحرف V وهذا النزاع الذي شهده الفيل وإن ظل صامتا، والذي لا يمكن أن يحسم عن طريق النقاش والتفاوض انتهى أخيرا بأن قدم إلى المحكمة التي فصلت فيه لصالح تنجاليي.

ويمكن أن تظهر هذه القصة غريبة شاذة بالنسبة لمن لا يرى في معبد هندوسي إلا مكانا للعبادة، لكن المعبد يملك في الواقع بعدا رمزيا وماديا في ذات الوقت انه مصدر للامتيازات وأنواع الحرمان إذ قد تحصل منه بعض الطوائف وبعض الأفراد على أنواع التقدير والتكريم وإحراز وضع ومرتبة في حين لا يكون هناك للآخرين أي حق يذكر. ولا نستغرب حينئذ أن مشاكل

التفضيل ورفع الاعتبار لهذا الشخص أوذاك أو مشاكل المشاركة هنا وهناك في الأعياد والحفلات يمكن أن تهيئ التوترات (بريسلر Presler، 1984، ص62) وينتمي النزاع المذكور في أيامنا هذه إلى التاريخ لأن سلطة البراهمة التي كانت سائدة آنذاك اندحرت على نحو ملحوظ في تاميل نادو، وفي مواجهة المعارضة الصادرة من غير البراهمة، اضطرت مختلف طبقات البراهمة إلى أن تتغلب على خلافاتها التي تفرق بينها حتى تواجه خصومها في جبهة مشتركة.

وأيا كان الأمر فان الخصومات المتعلقة برموز الطائفة ليست حوادث استثنائية ولا منعزلة وفي الحقيقة فان الهند تتميز بكثير من الجماعات وبعدة ثقافات متنوعة ولا يضاهيها في ذلك أي بلد فلقد أحصت دراسة *Anthropological survey of India* في أطلسها شعب الهند *People of India* (1985–1992) ما مقداره 4635 جماعة (singh سينغ xi 1993) وكما يمكن أن نتوقع فان كل منطقة أو إقليم من أقاليم بلاد الهند يعرف حوادث الصراعات وبالأولى أشكال العنف حول علامات ورموز الطائفة أو رموز الجماعات. والقضية المتضمنة في هذه الصراعات والمواجهات المتطاحنة هي الإشكالية المعقدة للهوية. والنظرة المتفحصة للخصام الذي دار حول رمز نامام المذكور تكشف بأن دلالة الهوية ومغزاها في المجتمع الهندي وثقافته يتسمان بالاتساع والتنوع إذ لا تختص الهوية فقط بالأفراد الذين يتحاورون عن الهوية في حياتهم اليومية، وإنما تشمل الهوية أيضا الحيوانات والأشياء والأمكنة والآراء، وكون أن فرقتين متخاصمتين في الحدث الذي عرض في مدينة سرير نجام ينتميان إلى طبقة *varna* البراهمة ومن نفس الطائفة اللسانية للبراهمة التامول وإذن فهما

يتميزان عن الطوائف اللغوية الأخرى، أقول كون هاتين الفرقتين كذلك لا يدخل في الاعتبار ولا كون أن كلتيهما تعبدان نفس المقدس وهو شري رانجانتا، وإنما القضية الحقيقية هي بالأولى إثبات تفوق فريق من طائفة على فريق طائفة أخرى من خلال اثبات هويته. ومن المناسب أن نؤكد على خصوصية السياق لهذا التوسل بالهوية في هذا الموضع، وفي حالتنا الفيل، وفي مكان العبادة.

وتظهر أهمية الهوية بالنسبة للهنود على نحو بارز في كثرة رموز وعلامات الهويات في المشهد المجتمعي والثقافي عندهم، وهكذا كما سنرى فان كل هندي يحمل عدة هويات يربطه بعضها بجماعات مخصوصة أو طوائف ثم إن الفرد حسب البيئة التي ينشأ فيها، يستفيد من تفضيل هوية ما، ونتيجة لذلك فان أقاربه يتعرفون على هويته تبعا لفهم سلوكه، وتأويل هذا السلوك في السياق كما لو كان منتميا إلى هذه الطائفة أو تلك الجماعة. وإذن فإن دينامية وآلية العلاقات المجتمعية تتميز في الهند بعمليتين اثنتين مترابطتين: إدراك الفرد لهويته الخاصة في موقف محدد، واستجابة الآخرين وردود أفعالهم تبعا لهويته كما يدركونها أيضاً، حيث أن كل موقف مجتمعي يخضع لنظام ما تقليديا كان أم غير تقليدي.

وحيث يوجد إجماع حول المعايير والقيم التي تحكم هذا النظام فان التصرفات المجتمعية التي تتم عن طريق علامات الهوية أو رموزها تظل كلاسيكية ورتيبة، غير أنه يمكن أن تحدث تحت أثر القوى المختلفة للتغيير المجتمعي مواقف وأوضاع شديدة الاضطراب (مثلا متى صارت امرأة في منصب رئيس ساربانش *sarpansh* في مجلس قروي منتخب) بل مواقف مؤدية إلى

الخراب مثل عندما يعين عضو من إحدى الطوائف العتيقة المنبوذة intouchables كاهنا في معبد، وأيضا غالبا ما تنشأ مواقف فوضوية وغير شرعية تتميز بالانهيار المفاجئ للمعايير والأعراف وخاصة في ضروب الصراعات الجماعية (بين الديانات). ومن داخل كل طائفة مجتمعية، يمتلك الفرد هوية محددة بالنسبة لعمره وجنسه، ووضعه في جيله، وحالته الروحية، ولكن أيضا وعند الاقتضاء بالنسبة لمهنته ومستواه التعليمي ودخله وثروته، وترتبط بهذه الهوية وسط كل طائفة سلوكات وتصرفات متوقعة: احترام الأجداد ووضع الخمار الخاص بالنساء في حضور الرجال والتحريم المفروض على الأرامل البراهمة بألا يشاركن في بعض الطقوس الدينية. وبعبارة أخرى فان الفرد ينبغي أن يتفاوض مع أعضاء آخرين من الطائفة عندما يتعامل معهم بالنظر إلى هويات كل واحد منهم على حدة.

وعندما نراعي هذا الحضور الكلي للهوية الموجود في كل مكان في التعامل المجتمعي، داخل الطائفة الواحدة كما هو الحال بين أعضاء طوائف أخرى مختلفة لا نعود نستغرب بأن الشارات ورموز الهوية تمثل العنصر الرئيسي في قائمة المجتمع الثقافي في الهند. ويستخلص كتاب الإحصاء الأنثروبولوجي في الهند المذكور آنفا، سبع سمات مميزة تستخدمها الجماعات المختلفة (كمؤشرات للهوية) من لباس المرأة ولباس الذكر كعمامة الرجل(وهي قطعة طويلة منسوجة معقودة على الرأس) ووشم الأنثى ووشم الذكر ثم زينة الذكر وزينة الأنثى (سينغ Singh، 1993، ص21) وفضلا عن ذلك فان العبث باللحية ومسحها من هذا الشكل أو ذاك وفتل الشارب وإعفائه يمكن أن يدل على الهوية. وإذا كانت معظم العلامات تبدو ثانوية فان بعضها الآخر

يكون ظاهرا مثل ثقب الأنف عند الفتيات الصغيرات في بعض الجماعات الهندوسية، ومستترا مثل ختان الأطفال المسلمين مما قد يشتمل على نوع من تشويه الجسم.

ولا شك أن من بين علامات الهوية الفردية توجد في الهند علامة أكثر بروزا، ونعني إضافة حروف زائدة في أول الاسم أو إلحاق حروف زائدة في آخره.

وما يلحق من زائد في آخر الاسم يمكن أن يثبت الانتساب إلى طائفة أو نحلة مثل: Espada، Gowada، Iyer، Karna، Kushvaha، Mahar، Nadar، Nair، Reddy، Shrivastav، أو Yadav. كما يمكن أن تدل هذه الزيادة على المهنة المرتبطة بالطائفة فيقال مثلا Ambattan، أو Nai (الحلاق) Chaman (الدباغ) Dhobi (المبيض) Kumbar (صانع الخزف) Mithaiwala (صانع الحلوى) Sonar (صائغ) Teli (عاصر الزيت)، كما أن هذه الزوائد في أول اللفظ أو آخره قد تدل على الأصل الجغرافي أو النسبة إلى المكان.

وزوائد أخرى قد تلحق أول اللفظ فتفيد في أشكال العناوين وكذلك الجنس (الذكر أو الأنثى) والحالة الزوجية shri (بالغ، ذكر، متزوج، غير متزوج) Shrimati (امرأة متزوجة) Chranjeevi او Kumar (مراهق ذكر) Sowbhagyawati أو Kumari (مراهق غير متزوج) وأخيرا هناك زوائد كانت تدل تحت الاستعمار البريطاني على ألقاب مثل السيرSir, Rao Bahadur أو Roy bahadur. وتسند اعترافا بالخدمات المنجزة للإمبراطورية وهي ألقاب استعيض عنها، بعد الاستقلال بالتشريفات الوطنية (Bharat Ranã Padma Vibhushan, Padna Shri) وإن

استعمال هذه الزوائد الملحقة بأول اللفظ وآخره لم تستقر قط على حال واحدة، ولم تكن في يوم ما على شكل واحد.

ونستطيع أن نلاحظ وبخاصة في الطبقات الوسطى الحضرية ميلا تحت تأثير الحداثة، إلى حذف الزائدة من أول اللفظ، مثل (Jâti)، واختيار اسم لا دلالة له من وجهة نظر الطبقة، على الدين.

وكذلك فإن حشدا كبيرا من أعضاء الطبقات الدنيا، لكي يواكبوا الحراك المجتمعي والثقافي الصاعد، يتركون أسماء آبائهم المحلية، ويتخذون بدلاً عنها أسماء سنسكريتية إلا أن الصحوة الحديثة للمشاعر الطبقية والقبليّة تقود كثيرا من الناس، ومن ضمنهم الطبقات الدنيا إلى أن يتخذوا لهم اسما مرتبطا بالنحلة (Jati) وهذا لفظ يضاف في الآخر.

واستخدام علاقات الهوية يؤدي وظيفة مرتبطة بالمحيط الثقافي والمجتمعي. وهكذا فإنه بالرغم، من ميل النساء المتزوجات إلى أن ينادى عليهن Ms (سيدة) مفضلات هذا اللقب على الأشكال القديمة المتواطئ عليها من نحو: Kumari أوShrimati فإن استدعاء إحداهن إلى زواج هندوسي لا يزال يشار في نصه إلى الألقاب التقليدية مما يزاد فيها من لواحق في أولها، سواء تعلق الأمر بالزوجة (Sowbhagyawati) أو بالزوج (Chiranjeevi)، أما أن تتخذ المرأة السيد زوجها فهو استعمال جار به العمل وعام في الجماعات ذوات السلطة الأبوية. وبالإضافة إلى ذلك في الجماعات التي تحافظ على قاعدة الإقامة مع أهل الزوج، وهي قاعدة تنص على أن الزوجة الشابة تقيم في منزل أباء الزوج. وقد تأخذ هذه الشابة لقبا جديدا، وإذن فإن

المرأة المتزوجة تحمل في هذه الجماعات اسمين كل واحد منهما يعبر عن هوية: هوية أسرتها التي ولدت فيها وهوية أسرة زوجها التي انتقلت إليها.

وإذا كان الدين هو المقولة المنتسبة إلى الهوية الأكثر انتشارا، فإن الهوية المحصل عليها فيه (في مقابل الهوية الجاهزة التكوين) إنما تتأسس قبل كل شيء على الانتماء إلى طائفة معينة. وهكذا فإن هوية النسب (الأسرة في معناها الواسع) سواء أكانت وسط الجماعات ذات السلالة الأبوية (*Kutumba*) أو ذات السلالة الأمومية (و هو ما يسمى Taravad عند Kerala Nair du) توجد لها دلالة بليغة بالنسبة للحياة المنزلية والطقوسية عند الفرد. فقد يمكن أن تحصل على المستوى الأعلى مباشرة هوية عشائرية مرتبطة بقرابة (*gothra*) تجعل العشير ينحدر من حكيم أسطوري (*rishi*)، ويحرم بوجه عام الزواج العشائري بين ذوي القربى من الدم. (*Sa-gothra*). وفي المستويات التالية توجد مختلف فروع الطبقات على التتابع (*upa- jâti*) والطبقات (jâti) ذات الملل والنحل وكذلك يسود الانتساب في معظم الطبقات العليا، وكذلك في غيرها منذ أمد قصير إلى أخوية في دير الرهبنة (mattha) وفضلا عن ذلك في الطبقات الدنيا بوجه عام وعند من كانوا منبوذين وخرجوا من هذا الوضع بصفة خاصة فإن التمييز بين الفئات «اليسارية» و«اليمينية» هو تمييز ذو أهمية عظيمة.

وتوجد فوارق إقليمية في التشديد على الهويات المتمركزة والمختصة بالفرد وهو تشديد محكم في بعض الأقاليم وعلى بعض الطبقات أكثر من غيرها غير أن كل مستوى من المستويات المتمركزة للهوية له سمته الخاصة وهذه السمات المحملة بالمعاني قد تنشط في مواقف مخصوصة مثل الزواج أو عند القيام بالطقس

وإن هذه الهويات المتمركزة التي يتلقاها الأفراد تلاحظ بوجه خاص عند الهندوسيين وبدرجة أقل عند معتنقي الديانات الأخرى مثل البوذية والمذهب الجاني السيخ وكل هذه الديانات تتأثر تأثرا عميقا بالهندوسية والجماعات القبلية هي كذلك نظام مهيأ ومعد لقبول هويات مقررة.

والتحول من الهندوسية والانقلاب عليها «وبالأولى من دين قبلي» إلى المسيحية أو الإسلام يلغي نظريا الهويات المقررة والتي نشأت من العادة مما كان الفرد قد تلقّنه قبل تحوله. غير أنه في الواقع يبقى المتحول المرتد حاملا لهذه الهويات، وبدون شك فإن دلالتها الأصلية تضمحل مع الزمان، ولكنها تستمر باقية في صورة أو أخرى مؤثرة في السلوك المجتمعي والحياة الثقافية للمتحولين ولأجيال كثيرة في المستقبل كما يشهد على ذلك وجود «طبقات» وسط الجماعات المسيحية والإسلامية، غير أن هذا لا يعني بأن التحول لا يغير في شيء هوية المتحول إزاء الجماعة التي كان ينتمي إليها سابقا. ومن تم يتعين عليه أن يتجاوز بوعي هويته الجديدة بعض الوقت على الأقل متى شعر باستمرار الهوية القديمة وكون أن المتحول لم يتم قبوله على نحو كامل من الدين الجديد الذي انقلب إليه قد يشار إليه بعبارات دالة من نحو المسيحيون الجدد في «ماليلام» أو البوذيون الجدد. وشبيه بهذا موقف الفرد المتحول إلى الهندوسية. غير أن الهويات المأخوذة أو المنقولة من الأسرة والعشيرة. والملة أو الدين لا يستوفيها في الهند سجل الهوية الشخصية. وكون الأصل صادرا من هذه الولاية أو هذه المنطقة أو الجماعة اللسانية فذلك له أهميته الكبيرة جدا فالهويات من حيث إنها لا تتطابق تمام المطابقة مع الانتماء الديني تسعى جاهدة لأن تعرف طبيعة العلاقات بين «المواطنين

الأصليين» و«الأجانب»، فالناس في كل مكان في الهند يستعملون ألفاظا مخصوصة وأحيانا تحقيرية ليدلوا بها على الدخلاء، فألفاظ bhailo أو ghati (أي من جادس Ghati) إلى Goa، وكذلك لفظ *dikoo* (المولود في سهول بيهار)، جاء إلى Chotanag pur و*Konga* (تامول) إلىBangalore و*Kotta* تقال لمن أصله من ماروار بالبنغال وbhaiya (تقال لأناس من أوتار برادش بوجه عام) بومي. و*madrassi* (لمن أصله من جنوب الهند) إلى دلهي فهذه هي بعض الألفاظ المنسوبة إلى المناطق ولها تعبيرها النمطي الخاص.

وأخيرا فإنه يمكن أن ينجز فرد ما بإرادته في جماعات من كل لون، قد يكون بعضها منفتحا (مثل الأحزاب السياسية) وبعضها منغلقا (مثل النوادي على شاكلة النوادي البريطانية) وهذه التجمعات الإدارية قد توجد لها أيضا إشاراتها الخاصة ورموز هوياتها المتصورة لا على أن يحملها أعضاؤها ويتعرفون بها فحسب، وإنما من أجل أن يحملوا رسالة رمزية إلى الخارج. وهكذا فإن التزيي بلباس Khadi (وهو قميص منسوج من القطن باليد) وبالقلنسوة البيضاء (Le *topi* de Gandhi) لا يزال يبين حتى الآن الإخلاص إلى حزب المؤتمر، في حين أن لباس السروال الكاكي والقلنسوة السوداء هما من احتكار المناضلين من الحركة الهندوسية من اليمين Rashtriya Swayamsewak Sangh.

ومما له دلالته في الهند أن الهوية من حيث هي قضية متداولة في الحياة اليومية نظمت ووقع التحاور حولها منذ قرون بواسطة علامات ورموز، قلما نوقشت من جهة كونها مفهوما، وأنها بعبارة أخرى مقبولة عمليا أكثر منها موضوع تحليل عقلي،

يشهد لذلك أن معظم اللغات في الهند لا توجد فيها كلمة تدل على فكرة الهوية وتعبر عنها.

والذين يستخدمون ألفاظا مقابلة لها يحيلون إلى معنى الوحدة أو التوحيد. وبسبب الاهتمام عند النخبة المثقفة الجامعية فيما يخص هذا المفهوم، أعني مسألة الهوية في معناها الخاص، نجد أن اللغات عندهم تلجأ بوجه عام إلى أصل أو جذر سنسكريتي: فيقال للدلالة على الهوية في هذه اللغات *asmita* في الهند وكونكني في ماراتي وأسميتالو في تبلوغي إلا أن هذه التسميات الجديدة لا تزال في غالب الأحوال بعيدة عن أن تنقل إلى اللغة الجارية.

وفي هذه الظاهرة ما يغرى على افتراض المكانة الخاصة «بالفرد» و«الأنا » و«الشخص» في عدد كبير من الأنساق الفلسفية الهندية التقليدية التي تطورت تحليلاتها الخاصة عن هذا الموضوع. ذلك أنه بالرغم مما تقوله هذه النظريات الأشد مغالطة حول طبيعة الفرد ودلالته وحول الأنا أو الشخصية، فإن الهندوسية في عمقها تقتضي من الفرد أن يراعي مراعاة مضبوطة المعايير وأن يتطابق مع الأعراف والاتفاقات المجتمعية وكما لاحظ عالم الاجتماع المرموق André Béteille «أندري بتيي» فإن البحث عن الهوية الشخصية الأصلية في الثقافة الهندية التقليدية لا يمكن أن يؤول كعلامة على عدم القدرة على الاعتراف بخضوع الفرد إلى الجماعة في المجتمع الهندي المعاصر [Béteille، 1991، ص265] وقد اعترف بهذا الخضوع بشكل واضح جواهر لال نهرو، الرئيس الأول لحكومة الهند غداة الاستقلال فعندما تحدث عن البنية المجتمعية للهند قد أكد على أسبقية الجماعة سواء أكانت الأسرة أم الطبقة أم القرية فقال: «إن الجماعة هي التي

تسود ولا يحتل فيها الفرد إلا مكانا ثانويا» وأضاف: «إن الفرد لا يعتبر إلا بوصفه عضوا في الجماعة ويمكنه أن يعمل كما يرغب حسب مهمته ما دام لا يتدخل في سير عمل الجماعة» (نفس المرجع) وحينئذ، لا عجب أن السؤال: «من أنت؟» كما يطرح في الهند لا يعطى له جواب إلا على نحو جماعي. والفرد إنما يستمد الجواب من سجل هوياته الضخم حسب كل موقف.

لقد أصبح لفظ الهوية في هذه الأيام الأخيرة كثير التداول رائج الاستعمال في المناقشات التي تدور حول المجتمع والثقافة، وإذا اعتبرنا أن هذا المفهوم لم يكن حينئذ موضوع تحليل عقلي، فإن الدلالة التي كان يتخذها سواء في الإنجليزية أو فيما يستعار له من الألفاظ الجديدة من اللغات المختلفة في الهند، قد ظلت غامضة، والصحافيون والباحثون في العلوم الاجتماعية يجمعون على كونه إجرائيا على الأقل عند تناول المسائل التي تطرحها تحولات ضروب السلوكات الجماعية. وعلاوة على ذلك فإن هذا اللفظ العصي على الإدراك، من جهة أن قادة الرأي ورؤساء الجماعات يستعملونه في معان مختلفة، قد صار أداة إيديولوجية مما يفسر محتواه الانفعالي في اللغة العادية الجارية.

وهكذا كما بينا آنفا، فإن الفرد يتعين عليه قبل كل شيء أن يحاور في الهند بلسان الجماعة، هويته، من حيث إن عددا وفيرا من الجماعات الموجودة تأدت إلى تراتبية مستقرة، فيما بين هذه الجماعات استقرارا جامدا ولم يكن هذا التحاور دائما متسقا. فالمنازعات بين الجماعات مما ينحل في معظم الأحوال بالعنف والتدمير وهلاك نفوس كثيرة من البشر صارت صراعات تكاد تكون مرضا شائع الانتشار إذ قد لا يخلو يوم من دون أن تسمعنا وسائل الإعلام عن حالة صراع بين الجماعات مما يدور حول مسائل

الدين واللغة والأرض أو الطبقة. فضروب تزوير التاريخ واللجوء إلى الأساطير صارت كلها أمورا مطردة وكأنها هي القاعدة إلا أنه من العدل أن نضيف أيضا بأن الأساطير تستخدم أحيانا لحل منسجم لمسألة الهوية: ففي غوا Goa مثلا، فإن أسطورة «البنات السبع» أدرجت العذراء مريم عليها السلام في المعبد الهندوسي من حيث هي تجل للإلهة دورغا Durga، ونصادف تلفيقات أخرى من نفس النظام في سائر الأقاليم من بلاد الهند.

فمسألة الهوية إن كانت أقل تعقيدا نسبيا عندما يتعلق الأمر بالجماعات الصغيرة، فإنها كذلك تكون أكثر سهولة حينما يطلب لها حل على المستوى المحلي. وفي الحقيقة قد يحصل أن تكون بعض الهويات لجماعة ما ملائمة للغرض لا في الحياة اليومية فحسب وإنما أيضا في المناسبات الخاصة، مثلا الأعياد والطقوس المرتبطة بدورة الحياة، غير أننا كلما ارتقينا صعدا إلى مستوى أعلى وأعقد كلما اتجه سؤال الهوية إلى أن يصير متسعا. وكون أن مجتمعا يجتاز في الوقت الراهن فترة تحول كبرى يجعل هذا السؤال شائكا أيضا وضروب التنافس بين الجماعات التي تطمع في الخيرات أو الموارد القليلة نفسها تساند على مختلف المستويات المجتمعية تعبئة سياسية مدعمة بهويات وفروع هويات متضاربة. والمناضلون السيخ من البنجال الذين يكافحون من أجل استقلال خلستان وكذلك أهل كودافا Kodava من كارنتكا ممن يطالبون باستحداث ولاية لهم داخل الاتحاد محتجين بوحدة نظامهم الديني والمجتمعي وبلغتهم، والحركات التي تزعم بأنها تدافع عن «أبناء الأرض» الأصليين ضد «الغرباء» في آسام وأماكن أخرى، وكذلك القلاقل التي ظهرت مع تهميش ثقافة غوا Goa توضح ذلك بما فيه الكفاية.

فهذه الحركات السياسية المتزعمة للهويات يمكنها أن تحول بعض المناوشات العادية الناتجة عن أحداث عارضة صغرى، بل قد تكون ناتجة عن مجرد وقائع بسيطة كمطاردة أو تحرش جنسي في الشارع، إلى إشعال فتن واسعة حامية تتجابه فيها جماعات بكاملها. فالإشاعات والدعاية كلها تهيج بل تزيد من حدة المنازعات مما يعقد موقفا قد كان معقدا من قبل: وقد تلعب وسائل الإعلام الإلكترونية بقدرتها وسرعتها دورا لا يستهان به.

وفي الوسط الهندي، كما في سائر المجتمعات المتعددة الثقافات يكون تعريف الهوية عملا منطويا على المخاطرة حينما نجاوز حدود جماعة من حجم صغير. وهكذا فإن الإجابة عن مثل هذا السؤال: «من هو الهندوسي؟ أو من هو الهندي؟» تفترض أن نكون قد قمنا أولا بحل مسائل خطيرة عند إيجاد التعريف. فمن يؤكدون إزاء واقع غامض هويتهم على أوسع مستوى حتى يعطوها تعريفا دقيقا وصارما ما أمكن إنما يضعون ماهية هويّتهم بإدراجها وحصرها ضمن معيار واحد (دين، إقليم، سلالة، أو لغة) وهو معيار من شأنه أن ينكر هوية الآخر.

وفي بلد عاش لقرون طويلة على فكرة السيادة المادية والمعنوية للجماعة على الفرد، فإن التناقضات الناتجة من لقائه واتصاله مع الليبرالية الغربية والفلسفة الفردانية قد زادت من تعقيد دينامية الهوية. وقبول هذه الفلسفة وإن دخلت تحت الهيمنة الاستعمارية، وإعادة إنتاجها بشكل واع، يشكلان ظاهرة متأخرة أساسا عن الاستقلال والعنصر الجوهري في هذا النظام من التفكير أعني مفهوم الفرد كذرة في المجتمع وكمواطن يتمتع بحقوقه قد أدرج في نص الدستور الجمهوري للهند.

ثم إن بناة الهند المعاصرة إذا كانوا قد أخذوا على عاتقهم

مسؤولية التصور الذري الفردي، وهو تصور متجذر في أصل الإيديولوجية الليبرالية والديمقراطية، فإنه من الصعب على الهنود إن لم يكن من المحال أن يكيفوا حياتهم وأن يصيغوها في قالب يتجاهل الضغوط المرتبطة بالتوجيه الجماعي لثقافتهم. وفكرة الفرد الحر بإرادته ورضاه واتفاقه تترك جانبا البعد المكون للهوية الشخصية. فالديمقراطية الليبرالية تقتضي وجود فرد عقلاني مستقل الذات متحكما في ذاته من حيث هو وحدة قاعدية للدولة - الأمة، والحال أنه من النادر في الهند أن نصادف مثل هذا الفرد. وهكذا فإن الديمقراطية ومؤسساتها بما تتضمنه من انتخابات تبقى خاضعة للهويات الجماعية. فاختيار المرشحين وتأليف الحكومات وتكوينها والتعيينات في المناصب السياسية المهمة، كل هذا يأخذ في الاعتبار الهوية الجماعية الأصلية، وإذن فإنه بالرغم من قوى التحديث التي قام بها المستعمرون ومن اتخاذ إطار ليبرالي ديمقراطي غداة الاستقلال فإن الهويات الجماعية المحلية تظل حية سائدة مهيمنة.

ومن بين سائر الهويات الجماعية يكون الدين بدون شك هو الأكثر أهمية في الهند. فالغالبية العظمى من الشعب (82,7%) تدين بالهندوسية، والمسلمين يشكلون الأقلية الأساسية (11,2 %) أمام المسيحيين (2,6%) والسيخ (1,9%) والبوذيين (0,7%) والجانيا (0,5%). وكل دين من هذه الديانات ينقسم بدوره إلى كثرة من الفرق والفروع والنحل المقررة Confessions. فالهوية المرتبطة باعتناق دين أو الانتماء إلى فرقة ما تقوم بدور أكبر أوضح وأضخم، حتى أن الدستور يعترف بخاصية التعدد الديني للهند، غير أنه مهما كانت أهمية الهوية المنتحلة داخل كل دين على حدة، فإن الانتماء إلى الدين هو الذي يظل أساسيا، ومن

الواضح أن المنازعات القائمة على الهويات والمرتبطة بالأمكنة والأشياء أو الأفكار هي واقع حقيقي في الهند المعاصرة وقد تكون حدتها في اغلب الأحوال هي من القوة بحيث تخرج من نطاق الإجراءات الرسمية للتنظيم القانوني حتى إنها قد تتخذ في بعض الحالات صورا عنيفة. والنزاع المتعلق بمسجد باربرى مجانمبهوني لأيودهيا في الولاية الشمالية من أوتاربرادش، مثال صارخ على ذلك (نراجع جوبال Gopal 1991).

وينبغي أن نلاحظ بأن الدين والطبقة إذا كانا من الحقائق المجتمعية والثقافية العتيقة، فإن الهويات المرتبطة بالديانات أو بالطبقات هي في الأساس بناءات مشيدة وهكذا فإن الهوية الهندوسية مثل الهند تفسها هي بناء مشيد أنشأه العرب والفرس أولا ثم الشرقيون. ويمكن أن نقول هذا أيضا عن الهويات البوذية والمسيحية والإسلامية والبارسي والسيخ. والحال أن هذه البناءات المنشاة هي بهذا الاعتبار جوهرية لدرجة أنها تنقلب إلى نمطية أو صورة مثيرة للسخرية وكثيرا ما ترى الهندوسي مزينا بعلامات الطبقة على جبهته وبإشارتها وامرأته الملتفة في ساري Sari مغطى شعرها بالورود، ومزين جبينها بالبندي *bindi* في حين يظهر المسلم في قلنسوته وبلحيته المعفاة وامرأته ملتفة في البوركا *burka* (وهو لباس طويل واسع فضفاض يغطي سائر جسدها).

وكان المستعمر البريطاني في النصف الثاني من القرن الثامن عشر قد قرر وضع تشريعات عملية للجماعات المختلفة حتى تتمكن الجماهير الخاضعة أن تتولى حكم نفسها حسب قواعدها المحلية الخاصة. وقد انتهى هذا القرار عن طريق عملية طمس الفوارق الداخلية للجماعات الدينية إلى فرض تشريعات متجانسة وهي المسماة بالقوانين الشخصية، وهكذا ثبتت من الناحية

الإدارية خمس هويات: الهندوسية، المسيحية والإسلامية والبارسية واليهودية. وأدخل في نحلة الهندوسيين: البوذيين والجاميس والسيخ، وإن كانت لهم عاداتهم الخاصة وممارستهم الدينية. وبالمثل ضم تحت تسمية المسلمين الجماعات Mer وMopilla وMeo وBhora وKhoja مع أن لهذه الجماعات معتقدات دينية وممارسات مجتمعية ثقافية متباينة جدا.

ومنذ هذا العمل لم تعد الإشارة إلى الخطر واردة أعني تجميد هوية الجماعة سواء أكانت هندوسية (Jones 1976) أو مسلمة (Glimartin 1988) أو سيخ (Oberoi 1997) غير أن هذا التجميد للهوية ينبغي أن يلطف نظرا لأن معظم الهنود لا يزالون ينظرون إلى أنفسهم كما لو كانوا متحليين «بأنا» مركبة ويستخلص من دراسة (الشعب الهندي *People of India*) بأن كل جماعة تعتبر نفسها هندوسية وبوذية في ذات الوقت أو هندوسية ومسلمة أو هندوسية ومسيحية (Singh 1994) ومن الصعب ألا نرى في هذا نوعا من تجلي التعددية الثقافية أو المذهب التلفيقي وقد لوحظ [Nandy 1999، ص 47] أن: «هذا أثر لمجتمع اختلطت فيه الهويات وتراكبت بحيث تجسدت الغيرية مع الأنا، ولا نستطيع أن نصف ولا أن نعرف الهوية بدون أن ندخل فيها الآخر وطوائف Meo وMore Salam Rajput du Rajasrhan هي أمثلة بينة ثنائية الثقافة» (Nandy، 1999، ص159-160) فطائفة Meo التي تدعى أنها انحدرت من عشائر الملحمة الهندوسية المهابهارتا لا تزال تعيش داخل إطار ثقافي هندوسي، حياة روحية إسلامية غنية. وعند طبقة Maxe Salam Rajput يسمى الأطفال باسمين عند ميلادهم: أحد الاسمين إسلامي وثانيهما هندوسي وليست هذه الجماعات عائلات أو طبقات استثنائية. فالوعي الديني

المضمر عندهم شائع منتشر وقد قدر عدد الجماعات من هذا القبل بما يساوي 430 جماعة وحسب سينغ k.s.singh الذي أشرف على دراسة people of India فإن 15% من مجموع الطوائف الموجودين في الهند يمكن أن يعتبروا كما لو كانوا داخلين في هذا الصنف (مما ورد عند Nandy : 1990، ص160) وبطبيعة الحال فقد وضع تقسيم البلاد سنة 1947 وتجزئة الجماعة التي أعقبت هذا التقسيم واضطراب الأحداث السياسية المتعلقة بالهوية الهندوسية منها والإسلامية، وكذلك النزعة المتزايدة للمطالبة بهوية قارة مجمدة كل هذا وضع هذه الأنماط من الهويات المزدوجة الثقافة تحت محك الاختيار القاسي ولفظ Varna (الطبقة) وjâti (فرقة) مثلها مثل الدين هما من الناحية التاريخية الهويات الأساسية مما كان المستعمرون ينظرون إليها على أنها جوهرية على وجه من المبالغة وخاصة عندما كانوا يسلكون في إحصائها وتعدادها سبيل تسميتها بالطبقات. أما أن الطبقات أو النظام الطبقي ظل حيا على تتالي استعمار الهند وحتى بإدخال الأفكار الغربية ومؤسساتها فهذه ظاهرة مثيرة للانتباه وهكذا في الولاية الصغيرة الغربية من غوا Goa وهي مستعمرة بورتغالية امتدت من 1510 إلى 1961 فإن التحول إلى المسيحية وإكراه المنقلبين إليها بالقوة على شكل: La lusitanisation لم يؤديا معا إلى تقويض هذا النظام الطبقي الجامد: فقد ظل باقيا وإن طرأ عليه عبر هذه القرون تغيير في شكله المجتمعي والثقافي وهوية الطبقة البومانية (البراهمة) والشاردية (Kshatriya) فهذه كلها كاثوليكية في غوا Goa ولكن الهوية احتفظت بأهميتها.

وهذا لا يعني بأن وظيفة النظام الطبقي هي أن يمنح الهويات ويضفيها على الغير. ففي داخل هذا النظام كما أشار إلى ذلك

Béteille بيتي (توجد عدة مستويات من الفوارق وتنقسم الوحدات الكبرى إلى وحدات صغرى تتفرع هي ذاتها على أساس ضروب التمييز ذي الطابع الدائم نسبيا وهذه الانقسامات وتفريعاتها قد تختلط فيما بينها، أو بالعكس قد تتعارض، تبعا لسياق وموقف. فكيان من رتبة متدنية يمكن أن يفقد في سياق ما هويته باختلاطه مع كيان أخر مجاور، ويمكن أن ينزع في سياق مغاير إلى أن يعود إلى الظهور ككيان مستقل استقلالا ذاتيا. ويترتب على ذلك بأن مجموع النظام يحتفظ في الزمان بدرجة عالية من الاستمرارية) .(84-1991)

وعلاوة على ذلك فإن هذه التقسيمات وفروعها تتمايز «بطرائق نمط حياتها» إذ كل كيان - طبقة كان أو فرعا منها أو جماعة من الطوائف - يتميز ببعض المميزات الفارقة من جهة كما يتميز بمجموعة من القيم التوفيقية والباعثة على التكيف من جهة أخرى. وعلى هذا فإن الكيان يعتمد في تآزره الداخلي على مميزاته وعلاماته الفارقة، مثل الملبس والتغذية وسائر العادات الأخرى، وهذا الوعي الجماعي هو الذي يجعل الحراك الجماعي ممكنا إذا ما أتيحت له الفرصة. وفي هذا السياق يمكن أن نفسر ظهور وتأكيد التجمعات الطائفية من حيث هي تجمعات (موازية للجماعات) المميزة للفرق jâti المحلية (1967 p 28-29 Rudolph وRudalph) وكذلك يجب أن نلاحظ أن «الوحدة» التي تستخلصها الطبقة من علاماتها الفارقة تكون ظاهرة على مستويات التجزئة العليا أكثر منها على مستويات التجزئة السفلى وأعضاء فئة كبيرة مثل البراهمة لا يشتركون إلا في قليل من العناصر المميزة، في حين أن بعض فروعهم مثلا براهمة سمارتا: Smartha يشتركون في عناصر كثيرة. وكذلك فإن التآزر الداخلي

قد يكون بوجه عام أقوى وسط فرع من الطبقة عنه في جماعة الطبقات القريبة من بعضها البعض. والمستوى الأعلى للتجزئة في نظام الطبقات هو كيان صغير متلاقح، قد يرتبط أعضاؤه الحاملون للتقليد الثقافي المتجانس بعلاقات القرابة والمصاهرة. وفي الطرف المقابل توجد الانقسامات الابتدائية (عن البراهمة وغير البراهمة، والهارجان *Harijan* [وتفيد حرفيا: «أبناء الله» وهو لفظ استعمله المهاتما غاندي ليعني به تراتب الطبقات والطوائف الأدنى]، مما تشعب أعضاؤها واقتسموا بعض العادات وارتبطوا فيما بينهم بإحساس قوي بالجماعة): (Beteille، 1991، ص85).

ومن المفارقة أن الرواسب الثقافية لهوية الطبقة وسط الجماعات الدينية غير الهندوسية قد أتاح ما يمكن أن يوازن به النزعة الطائفية. فالطبقة تعلي من شأن الدين. وفي الولايات الشمالية من هاريانا وراجستان والبنجاب وأوتاربرادش، فإن طبقات الجات Jat وراجبوت Rajput تضم في ذات الوقت الهندوسيين والمسلمين والسيخ. إلا أنهم لا يزالون جميعا يثبتون على المستوى السياسي هويتهم الجات وراجبوت مع أنهم يحتفظون بهوية دينية منفصلة عندما يراعون الزواج الديني فيما بينهم، وعند معاشرتهم وتناولهم الطعام المشترك (Gupta، 1997).

ومما له دلالته أنه حتى في حالة الفرد غير المبالي بل والكاره لهوية طبقته، قد لا تفقد هذه الهوية شيئا من أهميتها. وهكذا فعندما يصير البرهمان بائعا للأحذية فإنه يبقى دائما متعرفا عليه كبراهمان. وكذلك فإنه عندما يصير شامان Chaman أستاذا جامعيا أو موظفا بنكيا، فإنه لا يكاد يتملص من هوية كونه كان من المنبوذين القدماء.

وإنه لمن السخرية القاسية أن نلاحظ أننا عندما نذكر رئيس الاتحاد الهندي السيد Shri.K.R نارينان فنحن لا ننفك نشير إلى انتمائه إلى أحط طبقة مع أن الاستحقاق إنما يرجع إلى شخصيته لا إلى أصل طبقته، وهو استحقاق خوله أن يتبوأ أعلى مرتبة في الهند. وهكذا فإن فردا ما لو لم يكلف نفسه أن يشير إلى هويته الأصلية لو جد هناك دائما بعض من ينوبون عنه في القيام بهذه المهمة. غير أن هناك فترات أو مناسبات قد تتوقف فيها هذه الهويات بصفة مؤقتة، فالحجاج الذين يتوجهون مثلا في منتصف يناير الى Sabarimalai من ولاية كيرلا في الجنوب الغربي من الهند لتأدية فريضة عيد Sankranrti (من الانقلاب الشتوي) يعلقون هوية طبقتهم وبالأولى هوية دينهم ويسلم بعضهم على بعض بالدعاء إلى أيابان: Ayyappan وهو الرب والولي لهذا المكان الذي يعتبرون أنفسهم أتباعا له على نحو جماعي.

ونحن نعلم أن الإدراك الذي يكون لفرد ما عن نفسه قد يتأثر في ذات الوقت بإدراك الآخرين له كما يتأثر بالإدراك الذي له عن الآخر. وقد يترسخ هذا الإدراك المتبادل، وقد تتقوى هوية الطبقة بصفة مؤكدة في هذا التقليد للطبقات ويستطيع الفرد أن يقوم برد الفعل على أنحاء متعددة. والنحو الأول للاستجابة والاتفاق والرضى أي قبول درجة التقدير الذي يربطه بهويته وهوية طبقته حتى إذا كان هذا التقرير ضعيفا فقد يميل أن يظل حذرا مذعنا ومنزويا بعيدا عن الفضاء العمومي. أما إذا كان قد تربى على أحسن وجه ممكن فقد ينزع نزوعا قويا إلى أن يظهر متيقنا من نفسه حازما ومتجها إلى أن يهيمن على الفضاء الاجتماعي.

إلا أن الفرد وبالأولى الفريق يستطيع أيضا أن يبحث عن محاكاة المعايير والقيم والرموز والأساليب والأعراف والعادات

والممارسات مما تتوفر عليه الفرق الطائفية ذوات التراتبية العليا. وقد وصف بعض علماء الاجتماع هذه العملية (بالتطبع بالسنسكرتية) (Srinivas، 1972، 1-45). وإعادة ترتيب هذا الوضع وهيكلته من الوجهة الاجتماعية والثقافية قد تمهد بوجه عام للّحاق بالحراك الاجتماعي الصاعد، مع أن من يحتلون مركزا أعلى في التراتبية ليسوا قط بمستعدين أن يباشروا حقهم في المطالبة بالمواساة (أو بالأحرى التفوّق) عن طريق التنافس الاجتماعي والثقافي. والرغبة في الحصول على هوية أكثر رقيا تشتمل كذلك على مخاطر الاستلاب والاغتراب بل التهميش بالنظر إلى الطبقة التي انحدر عنها.

ورد الفعل المتطرف على الهوية الطبقة يقوم في تحدي النظام الطبقي ذاته وغالبا ما يقع ذلك باعتناق دين يدعو إلى إزالة هذا النظام. وهكذا فقد كان بهميرو رامجي، أمبيدكار Bhimrao Ramji, Ambedekar وهو من أمهر الحكام المتحدّرين من طبقات دنيا قد تحول إلى البوذية وكذلك اتباعه احتجاجا على ظلم الطبقة التي كان يروج لها الهندوسية، وبعض أعضاء الطبقات الدنيا قد انقلبوا إلى المسيحية أو الإسلام. وكما لاحظنا آنفا الطبقة تبقى بعد التحول، وقد عرفت الديانات غير الهندوسية أيضا ظواهر الطبقة أو ما يماثلها والتبشير من حيث هو استراتيجية تهدف إلى التغلب على ضروب العجز المرتبطة بالانتماء إلى طبقة دنيا يكون إذا في هذه الحال قليل الحظوظ لإنتاج الأثر المرغوب فيه على كل حال في المدى القريب (Jayaram، 1992).

وبمعزل عن العلاقات مع أعضاء الطبقات الأخرى يجوز أن يرتبط الفرد بهوية طبقة طمعا في الحصول على موارد مادية وثقافية نادرة، وسياسات توزيع هذه الموارد لها على حركات

الهويات أثر قائم بذاته. وهكذا فغداة الإحصاء الذي أجراه البريطانيون حاولت مئات عديدة من فروع الطبقات أن تصنف نفسها وكأنها تنتمي إلى طبقة أو فرقة دينية من مرتبة عليا.

إلا أنه من الآن فصاعدًا يشبه أن تتنافس الطبقات على نحو غريب ومفارق للعادة حتى تصنف على أنها متخلفة عقليا arrière وسائر اللجان أو الهيئات التي بحثت مسألة التأخر العقلي اندهشت لكثرة قوائم المطالبات وأعدادها أو ضروب التفويض مما يصرح به الأعضاء والموقعون نيابة عنهم بتأخرهم العقلي لغاية واحدة وهي أن يستفيدوا من امتيازات تفضيلية إيجابية (Jayaram، 1996، ص79-80).

وكذلك وبالمثل توجد فائدة سياسية يتعين الاحتفاظ بها وتقوية الهويات العشائرية بسببها حتى لو كانت الجماعات التي تلصق بها صفة القبيلة متنائية جدا في شكلها ووظيفتها عما يمكن أن نسميه هكذا على نحو معقول (Béteille، 1991، ص78) وحالة الماهتو Mahato من Chotanagpur تستحق أن تذكر هنا. وهذه العشائر لما كانت تصنف بين قبائل إلى غاية 1921 فهي ذاتها قد امتنعت عن هذا التصنيف في إحصاء سنة 1931 قصد انتمائها إلى طبقة kurmi - Mahato du Biha وهي تطالب اليوم بأن تحصى من جديد وأن تعد كقبيلة ومهما ظهر هذا الموقف غريبا فإن عدد الجماعات المعتبرة كقبائل قد ازداد أثناء هذا القرن الأخير غير أنه من الواضح أن هذا المطلب للهوية القبلية في المجال السياسي من الصعب أن يوصف بكونه رجوعا إلى الحياة القبلية بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة.

وفي الطرف الآخر من التجربة فإن الجماعة الأكثر أهمية

بالنسبة للهنود هي الأسرة. وخلافا لما يعتقد في غالب الأحوال فإن معظم الهنود لا يعيشون في أسرة متسعة الأرجاء في المدلول السوسيولوجي لهذا اللفظ. إذ في عدد جماعات 4192 من 4635 جماعة قام بدراستها صاحب (شعب الهند *People of India*) وجد أن الأسرة الذرية هي التي تسود (Singh، 1993، ص50) وبالنسبة للفرد في الهند تبقى الأسرة والقرابة لهما من الاعتبار ما ليس لهما في المجتمعات الغربية لا لأن محيطها أكثر اتساعا فحسب بل لأن له إزاءهما واجبات عديدة ومتنوعة. ويترتب عن ذلك بأن الهوية الأسرية تشكل بالنسبة للفرد مجموعة الرموز الأساسية سواء في محيطه الأسري أو الطقوسي، وفي كثير من مناطق الهند فإن الأسرة المتسعة حتى ولو كان أفرادها لا يعيشون تحت سقف واحد فإنه يشار إليها باسم واحد. وفي الجماعات الخاضعة لسلطة الأب فإن هوية الفرد ترتبط علاوة على ذلك بهوية الأب أو بهوية الزوج في حالة المرأة المتزوجة.

وفي الهند كما في سائر البلدان الأخرى فإن الهوية بالضرورة لا تتكافأ على نحو إيجابي: ففي كل مستوى سواء تعلق الأمر بالدين أم الطبقة أم الأسرة نفسها فإن الهوية المفروضة تسم الفرد بوسم ما. فقد يجد المسلم صعوبة في أن يكتري في محل الغلبة فيه للهندوس. وقبل الاستقلال كان القوم الذين كانوا ينتمون إلى فئة المنبوذين يضطرون في المناطق الوسطى من البلد أن يحملوا مبصقة حول عنقهم، وكانت نساؤهم بكيرلا kerala لا يسمح لهن بلبس صدرية ما، وبعد نصف قرن من الاستقلال لا تزال حالة ضروب التميز هذه جارية إزاء هذه الفئات من البشر، فعند البراهمة وكذلك في طبقات عليا أخرى فإن الأرامل قد خصص لهن حالة مجتمعية طقوسية أقل من حال *Sumangali* (وهي امرأة

متزوجة زوجها على قيد الحياة) فهن يلبسن إكليلا فوق الرأس ولباسا مخصوصا، وليس لهن الحق أن يتزوجن مرة أخرى. ولقد شهدنا في الآونة الأخيرة مظاهرات ضد عيد القديس ڤلانتين وأخرى ضد تتابع حشود عرض الأزياء أو ضد مباريات التبرج بالجمال مما يعتبر مخالفا لتقاليد الهنود وضد حمل ساري sari والصدرية لأن هذه التقاليد بعيدة عن السيخ أو ضد ما يسمى بالبندى binda لأنها مخالفة للإسلام، وهكذا فإن الهوية من حيث إنها تفرض على بعض الناس إما داخل جماعاتهم أو فريقهم أو على أعضاء فرق وجماعات أخرى تصبح أداة قمع ومن ثم عاملاً من عوامل احتقار الذات.

والأفراد في الهند لا يعتبرون أنفسهم كيانات مجردة منعدمة الصفات، فهم ينظمون حياتهم المختلفة التي تعكس الأوضاع التي يحيونها وتعبر عن هوياتهم المتميزة. وإذا كانوا قد حصلوا على هذه الهويات المتعددة التي يمكنهم أن يعتزوا بها كل واحد في دائرة وجوده، ويردون بها على هويات الآخرين كما يدركونها ،فكل شيء عندهم يشعر بكونه قد ترسخ من الوجهة المجتمعية والثقافية، وإذا كانت طريقة إدراكهم لهويتهم الخاصة والاستجابة لهوية الآخر هي أثرا للتنشئة الاجتماعية، فقد يحدث أحيانا أن تنقل هذه الطريقة كذلك عن وعي.

والشعور بالانتماء إلى الجماعة نقطة تثبيت قوية للهوية التلقائية، بالرغم من قوة التحديث والمعاصرة، وبالرغم من عرض الفلسفة الليبرالية، وكذلك بالرغم من الاعتراف الشكلي بالتصور الذري للفرد، وتبني المقولات اللاشخصية الكلية للقانون المعاصر، فإن هوية الفرد تظل قبل كل شيء مناسبة، ولكن في العرف والحدود الجماعية، والهويات الجماعية قد كشفت عن

ذاتها بكونها قابلة للدوام في مواجهة التحولات الاقتصادية، والسياسية، مما لم يكن المتخصصون في العلوم الاجتماعية يتصورونه. وإذا صدقنا الاتجاهات الراهنة فإن النزعة الجماعية ذات الهوية تعرف ردة حيوية، وهذا لا يعني أن الفرد لا يوجد في المجتمع الهندي المعاصر، ولكن كما يلخص بيتي Béteille «إنه ينبغي ألا ننتظر أن نلاقي الفرد في كل مكان أو في صورة مثالية خالصة مخصوصة فقط» 1991-275.

المراجع:

BETEILLE, André (1991), *Society and Politics in India : Essays in a Comparative Perspective*, Londres et Atlantic Highlands, NJ, The Athlone Press.

GILMARTIN, David (1988), *Empire and Islam : Punjab and the Making of Pakistan*, Berkeley, California, University of California Press.

GOPAL, Sarvepalli (éd) (1991), *Anatomy of a Confrontation : the Babri Masjid-Ramjanmabhumi Issue*, New Delhi, Viking, Penguin Books.

GUPTA, Dipankar (1982), *Navitism in a Metropolis : the Shiv Sena in Bombay*, Delhi, Manohar.

———, (1997) *Rivalry and Brotherhood : Politics in the Life of Farmers in Northern India*, Delhi Oxford University Press.

———, (1999) *The Context of Ethnicity*, New Delhi, Oxford University Press.

HASAN, Zoya (éd) (1994), *Forging Identities : Gender, Communities and the State*, New Delhi, Kali for Women.

JAYARAM, N (1992), «Emancipation Through Proselytism ? Some Reflections on the Marginal Status of the Depressed Castes», *Sociological Bulletin*, 41 (1-2) p,67-80

———, (1996) «Caste and Hinduism : Changing Protean Relatioship», in M.N. SRINIVAS (éd) *Caste : Its*

Twentieth Century Avatar, New Delhi, Viking Penguin Books, p 69-86.

JODHKA, Surinder S. (éd) 2001, *Community and Identities: Contemporary Discourses on Culture and Politics in India*, New Delhi, Sage Publications /The Book Review Literary Trust.

JONES, Kenneth W.(1976), *Arya Dharm : Hindu Consciousness in the 19th Century Punjab*, Berkeley, California, University of California Press.

MAHAJAN, Gurpreet, (1998) *Identities and Rights : Aspects of Liberal Democracy in India*, New Delhi , Oxford University Press.

———, (2002) *The Muticultural Path : Issues of Diversity and Discrimination in Democracy*, New Delhi, Sage.

NANDY, Ashish (1999), «Coping with the Politics of Faiths and Cultures : Between Secular State and Ecumencial Traditions in India», in Joanna PFAFF-CZARNECKA et al. *Ethnic Futures : the State and Identity Politics in Asia*, New Delhi, Sage Publications, p135-166.

OBEROI, Harjot (1997), *The Construction of Religious Boundaries : Culture, Identity and Diversity in the Sikh Tradition*, New Delhi, Oxford University Press.

OSTOR, Akos, FRUZZETTTI Lina et BARNETT Steve (éds) (1992), *Concepts of Person : Kinship, Caste and Marriage in India*, New Delhi, Oxford University Press.

PRESLLER, Franklin A. (1984), «The Structure and Consequences of Temple Policy in Tamil Nadu, 1967-1981», in Lloyd I. RUDOLPH (éd). *Cultural in India*, Delhi Chanakya Publications, p.59-76.

RUDOLPH, Lloyd I. et HOEBER RUDOLPH Susanne (1967), *The Modernity of Tradition : Political Devolopment in India*, Chicago, the University of Chicago Press.

SHAH, Ghanshyam (éd) 2001. *Dalit identity and politics*. New Delhi : Sage Publications.

SINGH, K.S. (1993), *People of India : An Anthropological Atlas*, National Series Volume XI, New Delhi, Oxford University Press.

———, (1994), *People of India* (volume I) New Delhi, Oxford University Press.

SRINIVAS, M.N. (1972), *Social Change in Modern India*, New Delhi, Orient Longman.

إفـريـقـيـا

السلالة، العشائر والهويات في إفريقيا

محمود ممدني

قد نسلم بوجه عام بأن مدلول السلالة يقابل هوية بيولوجية كما يقابل مدلول العرقية لشعب ما ethnicité هوية ثقافية. وإذا حصلت المناقشة فإنما يكون ذلك متجها لمعرفة ما إذا كان يمكن أن نتحدث حقا عن سلالة في عبارات بيولوجية وما إذا كانت الثقافة ينبغي أن تفهم كمعطى أوليا أو أنها ترجع إلى بناء أو تكوين تاريخي، وفي هذا المقال سأنقل مركز المناقشة وأعالج السلالة والعرقية لشعب ما وكأنهما هويتان سياسيتان فرضهما النظام الاستعماري وأعاد إنتاجهما جهاز الدولة كحق له في مرحلة ما بعد الاستعمار. وينقسم احتجاجي إلى ثلاثة أقسام؛ يقصد القسم الأول إلى أن يعرف طبيعة الهويات السياسية التي طبقتها الدول المستعمرة وذلك بأن وضعتها في السياق المزدوج للهويات الثقافية الموروثة من عهد ما قبل الاستعمار، والتغييرات الخاصة بالإدارة الاستعمارية.

والقسم الثاني يدرس ابتداء من الإبادة الجنسية الحادثة في رواندا منذ سنة 1994 طبيعة الهويات السياسية التي ولدت هذا

العنف الكارثي، مثله مثل شكل الدولة التي أعادت إنتاج هذه الهويات.

وكخاتمة، يلخص القسم الثالث تأملا عاما عن القوة السياسية وعن الهويات السياسية.

الهوية القانونية والهوية السياسية:

لكي نفهم كيف أمكن أن تتحدد الهويات السياسية عن طريق القانون، يجب أن نحلل مثالا لمستعمرة إفريقية، خاضعة لإدارة غير مباشرة في النصف الأول من القرن العشرين، إذ في كثير من هذه المستعمرات الموجودة في القارة، قسم الإحصاء السكان إلى فئتين كبيرتين:

تضم الفئة الأولى السلالات، وتضم الثانية القبائل أو العشائر، ويكشف هذا التمييز وحده أداء الإدارة الاستعمارية وتسييرها ذاته.

وتساعدنا خمس ملاحظات على أن نفهم هذه الميكانزمات الآلية. وفي المقام الأول لماذا قسّم الإحصاء السكان إلى جماعتين متمانعتين ومتخارجتين إحداهما عن الأخرى.

وإذا أمعنا النظر عن كثب، فقد نتبين الخطاطة البسيطة: إن المواطنين غير الأصليين قدموا وكأنهم سلالات، في حين أن المواطنين الأصليين افترض فيهم أنهم ينتسبون إلى قبائل.

وهكذا تشتمل السلالات على كل من ليس من أهل إفريقيا (مثل الأوربيين والأسيويين) أو لا يعتبر كذلك (مثل العرب، والملونين، والتوتسي Tutsis). أما القبائل (أو الجماعات ذات الأعراق الشعبية في اصطلاح ما بعد الاستعمار)، فتشتمل على

جميع الأجانب الدخلاء. وإذن أقامت الدولة تمييزا بين أهل البلد (القبائل) وغير أهل البلد (السلالات).

ثانيا، قد أخذ هذا التمييز دلالة قانونية دفعة واحدة. فوجدت جميع السلالات نفسها موضوعة تحت قضاء موحد هو القانون المدني. وفي الحقيقة يشمل هذا القانون ضروبا عديدة من الميز: ميز عنصري مثلا بين سلالات الأسياد (الأوربيين)، وسلالات الرعايا (الأسيويين والعرب والملونين). وكان الهدف منع بعض الحقوق التي يتمتع بها آخرون. إلا أنه ينبغي أن نعرف بأن هذا الميز يرجع إلى القانون المدني الذي ينطبق على جميع السلالات. ويختلف الأمر كلية فيما يتعلق بالقبائل أو العشائر، أو القانون العرفي.

وعلى خلاف الجماعة المنعوتة بالسلالة لم ينطبق القانون العرفي قط على سائر المواطنين الأصليين، فكل عشيرة تنتمي إلى مجموعة متمايزة من القوانين تسمى القوانين العرفية. والأصل العشيري للتقليد لا يشك فيه: فالمواطنون الأصليون إذن ينبغي أن ينقسموا إلى عشائر، كل عشيرة يحكمها قانون يعكس تقاليدها الخاصة وبالرغم من ذلك، قد نسلم عن طيب خاطر بأنه يوجد فرق ثقافي كبير بين السلالات (مثلا بين البيض، والأسيويين والعرب) كما يوجد بين العشائر. وقبل كل شيء، فإن السلالات تتحدث لغات مختلفة لا يسمح لهم بالتفاهم معها. وقد تمارس هذه السلالات، في غالب الأحيان، ديانات متغايرة. وقد ترد هذه السلالات أخيرا من أجزاء مختلفة من العالم، لكل واحدة منها ذاكرتها التاريخية. وبالعكس من ذلك فإن العشائر قد تكون متجاورة وتتحدث لغات مفهومة لبعضها البعض بوجه عام.

وحجتي بسيطة، فبالرغم من أهمية الثقافات المختلفة، فإن

السلالات تتبع تشريعا واحدا مستوردا من أوربا يسمى «القانون المدني» وفضلا عن ذلك فإن العشائر حتى لو تشابهت ألسنتها، وتفاهمت فيما بينها، فقد تحكمها قوانين متمايزة، هي الأعراف، وتسهر على تطبيقها سلطات أصلية، ومغايرة من الوجهة العرفية. وفيما يخص السلالات فإن الفوارق لا يعبر عنها في أنظمة قانونية متميزة. إذ قد وقع تخفيفها وبالأحرى حصلت مناقشتها داخل نظام قضائي موحد تطبقه السلطة الإدارية نفسها. أما العرقيات الإثنية فالذي حصل هو العكس: لأن الفوارق الثقافية كانت بارزة، ومبالغا فيها حتى إنها انبنت على أنظمة قضائية منفصلة، تطبقها السلطات الإدارية والسياسية المنفصلة. وخلاصة القول إن السلالات المختلفة كان يمكنها أن تتصور مستقبلا مشتركا، في حين أن العرقيات الاثنية المختلفة لم يكن يمكنها ذلك.

ثالثا، إن هذين النظامين القضائيين كانا يخضعان إلى منطقين متعارضين. ويظهر الفارق جليا متى قارنا القانون العام الإنجليزي *common Law* بالقانون الاستعماري، ويفترض في الأول أنه يتطور مع الظروف والملابسات، فهو يقر باختلاف المصالح والتأويلات أما الثاني، خلافا لذلك، يعتبر كل تغيير في التأويل دفعة واحدة كما لو كان علامة على الفساد. وهذه القوانين وكذلك السلطات المكلفة بتطبيقها كانت تسمى «بالتقاليد». ولقد كانت السلطات الاستعمارية الغربية تهتم بتقرير مشروعية حلفائها المواطنين الأصليين أكثر مما تهتم بالارتباط بمحتويات هذه التقاليد. لهذا قد حاولت بوجه خاص أن تعرف وأن تعين، وأن تعدل السلطة التقليدية ولاسيما أن هذه السلطة كانت تقدم دائما بصيغة المفرد. والحال أن معظم المستعمرات الإفريقية لم تكن تعرف في تاريخها المتقدم، دولة ذات نفوذ مطلق، وقادرة على

جعل قانونها محترم في جميع الميادين بل إنها عرفت سلطات منفصلة، حارسة للتقاليد الخاصة في مختلف ميادين الحياة الاجتماعية وإذن كانت السلطة تتغير تبعا لهذه الميادين. فقد كان يمكن أن تصدر السلطة لا عن رؤساء فحسب وإنما أيضا عن جماعات من النساء، وطبقات الأعمار والعشائر، والجماعات الدينية وغيرها.

وقد أدخلت المرحلة الاستعمارية تغييرا مهما: إذ تفرد الرئيس «المزعوم» منذ الآن وكأنه السلطة التقليدية الوحيدة. ولما اختص بصفتين وهما العمر والجنس، فقد تطلب على نحو حتمي سلطة من نمط أبوي وكما بين ديفد ليتان David Laitin في دراسة عن يورو بلاند Yorubaland، فقد كانت تستدعي النخب المحلية التي تخاطر أن تجد نفسها مهمشة، إذ كانت تتمتع بمشروعية لا بسلطة وقد تقوى موقعهم وعلت كلمتهم وارتفعت أراءهم إلى مرتبة (العادة)، كما أعطت سلطتهم قوة القانون باسم.

وإني لا أتردد في أن أؤكد بأن السلطات الاستعمارية كانت من الأصوليين الأوائل في الفترة الحديثة، إذ هم أول من أسندوا ومارسوا مبدأين: أولهما، أن كل فريق مستعمر يملك تقليدا أصيلا خالصا سواء أكان دينيا أم عرقيا. وثانيهما، انه كان يتعين عليه أن يرجع إلى هذا التقليد الأولي، وهذا الرجوع معتمد فيه على القانون. وهاتان القضيتان مجتمعتين تكونان قاعدة جميع الأصوليين الدينيين منهم والعرقيين الإثنيين في عالم ما بعد الاستعمار.

ورابعا أنه ينبغي أن نفهم بأن هذا المنطوق القضائي يشارك في المشروع السياسي. وهكذا فإن الإدارة غير المباشرة ترى بأن

المواطنين الأصليين هم عشائر بطبيعتهم، مع أن هذا الحكم لم تطبقه بريطانيا العظمى في مستعمراتها الإفريقية إلا مؤخرا في نهاية القرن التاسع عشر، غداة مؤتمر برلين وطالبت الهند بهذا المشروع بعد سنة 1857 على يد السير هنري مين Sir Henry Maine، وهو عضو لجنة نائب الملك. ويجب أن نذكر أن هذا الحقوقي اللامع قال في كتابه (القانون القديم *Ancient Law*). وأكرر تعريف المجتمع البدائي الذي أوردته سابقا. فهذا المجتمع لا تتكون عناصره من أفراد وإنما يتكون من جماعات من الناس متحدين بروابط قربى الدم سواء كانت لحمتها واقعية أو وهمية[1] ثم من بعد ذلك صار الاعتماد على هذا الحكم معمولا به حتى يفسر لنا بأن المستعمرات الإفريقية لا تتوفر على أية أغلبية، وإنما هي مجموعة أقليات عشائرية فقط. ويجب أن نعطي لهذا الحكم دلالة سياسية، لا لأنه ليس حقيقيا، وإنما لأن حقيقته تعكس واقعا اصطنع من الوجهة السياسية، وصارت له قوة القانون، ولم يكن قط واقعا أصليا.

وفي الحقيقة فإن العرقية الاثنية كانت موجودة في المجتمعات الأفريقية المتقدمة على النزعة الاستعمارية، إلا أنه يجب أن نميز بين العرقية الاثنية كهوية ثقافية (قائمة على ثقافة عامة) وبين العرقية كهوية سياسية. والأولى متفق عليها بالتراضي والإجماع، لكنها عندما تصير هوية سياسية فقد تفرضها المؤسسات القانونية، والإدارية للدولة. فبعد أن وقع الفصل بين الجماعات الاثنية العرقية، وظهر أن هناك من اعتبر كما لو كان

---

(1) Sir Henry MAINE, *Ancient Law*, Beard Books Washington D.C, 1861. P 178.

من أهل البلد، والآخرين الأجانب، فقد سلكت هذه المؤسسات سبيل ضروب الميز العنصري: فالذين يظن بهم أنهم من أهل البلد، وجدوا أنفسهم قد منحوا حقوقا سميت (بالعرفية)، مثلا «حق من يستغل الأرض» في حين تمنع الآخرين وتحرمهم من نفس الحقوق أيا كانت أقدمية وجودهم في البلد. ومتى استندت السلطة السياسية والقانون على الرعايا الأفراد تبعا للعرف الاثني، وتصرفت على موجب التفرقة العنصرية فإن العرقية تصبح هوية قانونية وسياسية.

وهذه النقطة تؤدي بي إلى الملاحظة الخامسة:

فعندما يفرض القانون تمييزا ثقافيا فإن هذا التمييز يصبح شيئا قائماً، ولما كان لا يمكنه أن يتطور فإنه يتجمد. وهذه الفوارق الرمزية لما كانت هي الأساس في الميز العنصري المفروض قانونيا (بين من ينتسبون إلى الجماعة وبين من لا ينتمون إليها، بين السكان الأصليين المستفيدين من الحقوق العرقية، وبين الأجانب المحرومين منها) فقد صارت فوارق سياسية.

وهذا الفصل بين الهويات الثقافية والهويات السياسية هو فصل جوهري. وكقاعدة عامة فإن الهويات الثقافية مجمع عليها بالاتفاق والتراضي طوعا لا كرها ويمكن أن تكون متعددة. وجميع ضروب خطاب ما بعد الحداثة الدائرة حول التهجين وتعدد الانتماءات إنما ترجع إلى الثقافة. لكن هذه الهويات عندما يصادق عليها القانون تتغير طبيعتها وتصبح قانونية وسياسية.

والحال أن الهوية القانونية ليست في الحقيقة إرادية ولا متعددة. إذ القانون يعترف بك كواحد أحد فقط، ولا يمكن أن تعتبر هذه الهوية حسب أقدميتها وشجرة نسبها كبقية من بقايا

التقليد، كما لا يمكن أن نبعدها باعتبارها مجرد ابتكار للسلطة الاستعمارية من جهة كون حقيقتها قانونية. وحتى إذا ضربت بجذورها في التاريخ الطويل الذي سبق الاستعمار فإن العرقية الاثنية السياسية ليست فقط مجرد ميراث، إنها ثمرة التقاء مع الحداثة الغربية، توسطت فيها القوة الاستعمارية. وبالرغم من ذلك لا يمكن أن نردها إلى مجرد خلق من العدم: إذ أن تاريخ ثقافة الشعوب المستعمرة يشكل المادة الأولية التي انطلاقا منها تكونت الاثنية العرقية.

وهكذا فإن العرقية تعبر في ذات الوقت عن ارتباط بالتاريخ السابق على الاستعمار، وعلى إعادة تكوين هذا التاريخ من جانب القوة الاستعمارية، لذلك لا يمكن أن نقبلها كما هي كهوية سياسية، ولا أننكرها فقط، وإنما يجب أن نتعامل معها كإشكال مع اعتبار جهة التاريخ منها. وحتى نفصل هذه النقطة فإنني سأركّز تأملي على الدولة المعاصرة والهويات السياسية.

الإدارة الغير المباشرة والهويات السياسية

تواجه الدولة الزمن الحاضر وهي تكرس نفسها إلى الماضي والمستقبل معاً. وعرض الماضي هو عمل من يكتبون التاريخ، وضمان المستقبل ينتمي إلى أولئك الذين يصيغون أحكام القوانين. وبين كتابة التاريخ وأحكام القوانين يوجد تحالف استراتيجي. والقانون يحدد صناع التاريخ والفاعلين فيه. وعندما تطبق هويات جماعة ما على ذوات فردية، يكون القانون قد دخل في مؤسسة الحياة الجماعية.

إن تاريخ الدولة المعاصرة وتاريخ المشروع الاستعماري يمكن أن ننظر إليهما وكأنهما انتقال مشروع متواضع إلى مشروع

طموح، إنه انتقال من الإدارة المباشرة المتمركزة حول تشكيل النخبة إلى إدارة غير مباشرة تقترب من تدبير شأن الشعب، وقد استهدفت الأولى خلق مواطنين أصليين على شاكلة «استنساخ» الحداثة الغربية انطلاقا من خطاب حول الحضارة والاستيعاب الإدماجي التمثيلي لها. وقد اعتمدت الثانية خلافا لذلك، شيئا من التقليد مع اختلاف بسيط هو أنه لم يقبل كما هو، وعلى نحو بريء كما لو كان معطى تاريخيا. وقد عالج المستعمر التاريخ كمادة خام كعجين سمح له بأن يشكل التقليد في قالبه «الحقيقي». وبينما كانت الإدارة المباشرة اتخذت معتقدات دوغمائية وتجنبت التقليد المتأصل عند السكان الأصليين باعتباره متخلفا أسطوريا فإن الإدارة غير المباشرة قد اتخذت لها منهاجا تحليليا. إذ يقوم مشروعها السياسي على نزع قشرة التقليد الأصلي وفك نسيجه وفصل العنصر الجائر منه عن التحرير فيه بحيث يمكن إعادة صياغته كسلطة وعرق إثني وتسخيره للمشروع الاستعماري.

لقد كانت هذه الإدارة تهدف عندما تحكمت في أهواء وثقافات السكان الأصليين على نحو منتقى مختار، إلى أن تثير التهارج والتقاتل للبعض إزاء الآخر[2].

ثم إن هذه التجربة التاريخية للإدارة غير المباشرة ينبغي أن تنبهنا إلى العلاقة الموجودة بين الثقافة والسياسة فعندما استعيرت المادة الأولية للهوية السياسية من نموذج الهوية الاثنية العرقية إلى الميدان الثقافي فإن الرابطة بين الهوية والسلطة هي التي أتاحت لنا أن نفهم كيف أن الهويات الثقافية نقلت إلى الهويات السياسية،

---

(2) Pour un développement de cette argumentation, voir, Mahmood MAMDANI, *Citizen and Subject: Contemparary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, Princeton Universety Press, 1996.

وإذن أن نميزها عنها ولكن أن ننظر إلى الجهة التاريخية ونحملها على الهوية السياسية بأن نربطها مع السلطة، فهذا أيضا اعتراف بأنها حسب التعريف منتقلة عابرة من الوجهة التاريخية، وأنها تحتاج لكي يعاد إنتاجها إلى نمط خاص من الحكومة.

ولنرجع إلى الهويات السياسية التي خلقتها النزعة الاستعمارية في إفريقيا أي مسألة السلالة والاثنية العرقية. ففي الخطاب السياسي شبهت السلالات بالمستعمرين، وشبهت الجماعات الاثنية العرقية بالسكان الأصليين. ويشكل المستعمر والمقيم من السكان الأصليين الهويات السياسية الأساسية التي خلقتها النزعة الاستعمارية. وعندما يثور السكان الأصليون، في حركة وطنية، ضد النزعة الاستعمارية. فقد ينصب جوهر المناقشات على الحدود الفاصلة للامة:

ويقع التساؤل، من الذي يشكل الأمة وهل تشمل الهوية السياسية (المستعمر) سلالة الأسياد فقط (البيض) أم تتضمن أيضا سلالات خاضعة (مثل الأسيويين والعرب والملونين والتوتسي)، وتتيح الإجابة عن هذه الأسئلة بأن نميز بين القومية المناضلة (التي كان فيها المستعمر يشمل سلالة الأسياد وحدهم) وبين القومية المحافظة (التي تساوي على مستوى واحد بين المستعمر وغير الأصيل من السكان، وجميع من كانوا يتحددون حسب قانون المستعمر «كسلالات»).

ولكن ما هو تخريج هذا النقاش؟ فإذا فهمنا بأن المستعمرين والسكان الأصليين كانا مرادفين للسلالات والعشائر(جماعات عرقية اثنية)، كما كان يعرف التشريع الاستعماري، فقد يترتب عن ذلك أنهما يتماشيان معا أعني لا يمكن أن يكون هناك مستعمر بدون مواطن أصلي والعكس صحيح، فإما أن نكرسهما معا أو أن

نلغيهما معا. وإذا ما ثبتا كهويات سياسية، فإنما يكون ذلك تحت رعاية الدولة التي تمنح قيمة أولية للأصل. فمثلا كانت الدولة الاستعمارية تنظر وتقرر في أمر من لم يكن من السكان الأصليين وذلك بأن تمنح حقوقا لغير أهل البلد (السلالات)، ومصادرة حقوق العشائر بحرمانهم من الحقوق السياسية. وحتى يمكن التخلص من الزوج الهوية: المستعمر - السلالة/ أصيل-عشير، لم يكن الأمر يحتاج إلا إلى مشروع سياسي من شأنه أن يحول الدولة نفسها التي أنشأتها القوة الاستعمارية.

ولقد كان لينين في يوم ما قد عاب على روزا لوكسمبورغ كونها شديدة الانتباه والحرص على القومية البولونية حتى أنها لم تكن ترى أبعد منها. وحينئذ تخاطر بأن تغلق على ذاتها في عالم من القطط والفئران. ذلك أنه فيما يخص الفأر، فلا يوجد بالنسبة إليه حيوان أكثر إثارة من القط، إذ لا يمكن أن ينافسه في هذا أسد ولا نمر ولا فيل. وكذلك الحال بالنسبة إلى القط، لا يوجد ما يثير الشهية إليه أحلى من الفأر. وعلى هذا المثال، فإن العالم السياسي المتولد من الدولة والنزعة الاستعمارية المعاصرين، لم ينفك يحدث هويات مزدوجة. فنجد بالنسبة لكل مستعمر ساكنا أصليا، وفي عالم تكثر فيه القطط وبه وفرة من الفئران، فأحد الطرق بالنسبة للقطط لكي تبسط سيادتها، هو أن تصنف الفئران وأن تحصرهم بالرجوع إلى تاريخيتهم باصطناع خطاب عن أصلهم. لذلك يكون من الممكن تماما في عالم تثور فيه الفئران على القطط وتطيح بنظامها، أن تعيش الفئران أيضا حسب نماذج حددتها القطط التي طردت بسبب الهويات نفسها مما كانت قد وضعته مؤسساتها. ولتبسيط الأمور، ليست هذه النقطة بأقل أهمية: إذ يمكن أن ينقلب العالم من غير أن يلحقه بالرغم من

ذلك، تغييرا ما. فلكي يتغير العالم، يجب أن يتشظى، وتتطاير شظاياه حتى تتغير رؤية القطة ونظرة الفأر، رؤية المستعمر ونظرة القاطن الأصيل، ولا يوجد مثال أفضل للتدليل على ما نقول من مثال التطهير العرقي والإبادة الجماعية في رواندا.

رواندا: الهوية السياسية والعنف السياسي

لقد صارت رواندا مثلا يضرب في الاستعارة المجازية عن العنف السياسي، وبالضبط عن العنف الخالي من الدلالة. وقد كتبت في هذه الآونة الأخيرة كتابا عن رواندا، وإني أقصد في هذا المقام أن أذكر منه المسار الفكري والسياسي، وهو مسار يجب أن أفهم من خلاله المرحلة الأولى والأكثر أهمية من هم هؤلاء الهوتو Hutus وهؤلاء التوتسي[3].

ويمكن أن نقرأ نوعين من المؤلفات عن رواندا، يصدر أولها عن الوسط الجامعي، ويخرج الثاني من عالم وسائل الإعلام والنصوص الأكاديمية حول رواندا يطبعها بعض التعاطف مع الثورة الرواندية لسنة 1959، وهذه الثورة والعنف السياسي الذي أنجزها يظهران معا كارتقاء تدريجي لنظام سياسي ومجتمعي «أكثر» شعبية. ولما كان الجامعيون لا يستطيعون أن يروا هذا الارتقاء في جانبه المظلم وبالتالي أن يدركوا العلاقة بين هذا الحدث والتقتيل الجماعي من سنة 1994، فإنهم قدموا هذه العلاقة على وجه الحصر وبالأساس كما لو كانت مخططا للدولة دبرته شرذمة من النخبة الحاكمة. وحينئذ يخطئ الجامعيون وينحرفون

(3) Mahmood MAMDANI, *When Victims Become Killers: Colonailism, Nativism and Genocide in Rwanda*, Princeton, Princeton University Press, 2001.

عن مسألة مساهمة الطبقة الشعبية. وعندما ينسبون العنصرية والهويات العنصرية إلى الدولة وحدها، فإنهم لم ينجحوا أن يفسروا كيف أن هذه الهويات نفسها حصل لها أن تجسدت في الجماعة التي تعيد إنتاجها. ثم إنهم عندما يقدمون الإبادة الجماعية على وجه الحصر كفعل للدولة، فإنهم فشلوا فشلا ذريعا في أن يفهموا ظاهرة اجتماعية من هذا القبيل.

غير أن هذا الوضع لا يصمد أمام تحليل الوقائع. وقد ارتكب التقتيل أثناء الإبادة في وضح النهار، وبالإجمال فإن ما يقرب من 800,000 توتسي قد أعدموا في مائة يوم. لقد كانت الدولة قد نظمت المذبحة، لكن القتلة كانوا بوجه عام أناسا عاديين. والإعدامات إنما ارتكبتها أساسا الحشود المسلحة بالفؤوس والسواطير. وكانت المخاطرة الكبيرة أن تقتل على يد أقربائك وأصدقائك في العمل، ومعلميك، وأطبائك، وقساوستك، ويمكن أن يغتالك المدافعون عن حقوق الإنسان أو أن تقتل المرأة زوجها، ومنذ شهور حكم أربعة مدنيين في بلجيكا متهمين بالجرائم ضد الإنسانية. وقد عد من بينهم رهبان وفيزيائي (طبيب). وكيف يفسر اشتراكهم وتواطؤ قطاعات أخرى من المجتمع المدني في هذه المجزرة؟

وبالضبط حول هذا الجانب من التقتيل الجماعي من جهة أخرى، تتمحور النصوص الصحفية. وهي تعبير عن دعارة وإباحية من العنف. وكالحال في الإباحية فإن كشف العورة والعري يكون من نصيب الآخرين، ولا يخصنا نحن، وعرض فضائح الآخرين يتماشى مع الفكرة المتضمنة وهي أننا لا نشبههم، ولسنا مثلهم: والعنف المجرد من الدلالة يشكل خصوصية ثقافة الآخرين. إنهم عنيفون، طغاة أما نحن

فمسالمون. وأن نسجل انحطاطهم يعني أن نشهر تفوقنا وأن نثبته على نحو ما. وهذه التفسيرات الصحفية تؤكد بالمناسبة نفسها كاقتناعات أكثر عمومية.

إن العالم منقسم إلى حداثيين، وما قبل الحداثيين. والأولون ينتجون الثقافة، في حين يعيش الآخرون في ثقافة خارج الزمان.

وإذا انقسمت العلوم الاجتماعية على نحو متطرف، كونها تؤكد في تفسيرها على الفعل الوحيد للدولة والشعب، فإن الصحفيين يميلون إلى أن يعتمدوا على رؤية أساسية، عندما يقدمون النزاعات المعاصرة كتكرار للصراعات الأبدية[4] وإذن يحكي الأولون مشاركة الطبقات الشعبية في التقتيل الجماعي لامتثالهم الأعمى، وطاعتهم الخرقاء للطغمة الحاكمة (وبالنسبة للرواندبين العاديين، حسب التحليل الشائع، فإن طاعة النظام هي الامتثال والآخرون يبررون فعلة الطبقات الشعبية برسوخها في الأهواء والعواطف والنزاعات القديمة)، وفي نهاية التحليل لم يفلح أي واحد من هذه التأويلات في إعطاء تفسير تاريخي للتطهير العرقي.

وفي التعبير السياسي تقدم لنا النصوص الصحفية عالما أخلاقيا بدائيا تجابه فيه عصابة من الجلادين جماعة من الضحايا، ولكن يكون فيه التاريخ والدوافع أمورا غير مفكر فيها لأن هذين المتصارعين وضعا خارج التاريخ، وكل سياق تاريخي، ويبدو لي أنه عندما قدم التقتيل والإبادة كمخطط جماعي لم تفهم النصوص

---

(4) Pour un compte rendu journalistique qui donne une explication instrumentaliste sans complexe, voir, Bill BERKELY, *The Graves Are Not Yet Full: Race Tribe and Power in the Heart of Africa*, New york, Basic Books, 2001.

الصحفية القوى التي دفعت بالمجرمين إلى ارتكاب جرائمهم، وما كانوا يبحثون عنه كان بالأولى أمرا معنويا واضحا وبسيطا للتاريخ. ونجد أنفسنا في سياق قد تبادل فيه الضحايا والجلادون مواقعهم معتقدين أن التمييز بينهم قد استقر مرة واحدة وإلى الأبد. وحيث أن ضحايا الأمس الدابر صاروا جلادي اليوم فإن اكتشاف محرقة إفريقية وراء هذه الفعلة الشنعاء لم يثمر شيئا. لذلك وضعت عنوان كتابي «عندما يصير الضحايا جلادين».

وكم من الجلادين كانوا ضحايا في الماضي؟ وماذا يحدث حينما ينتقل ضحايا الأمس إلى الفعل مدفوعين بإرادة ألا يكونوا مرة أخرى في مثل هذه الحال، وماذا يقع متى تصرف ضحايا الأمس حسب اقتناعهم بأن السلطة لا يمكنها وحدها أن تضمن لهم النجاة من الشر، وبالتالي فإن البديل الوحيد اللائق بالسلطة هو الموت. وماذا يحدث لو أقنع هؤلاء الضحايا بأن قتل النفس يشكل فعلا نبيلا، لأنه يدل على إرادة المخاطرة بالحياة، وأنه يعطي في نهاية التحليل الدليل على إنسانيته الخاصة، ويبدو لي أنه من الأهمية بمكان أن نفهم إنسانية المجرم وأن نتقمص شخصيته -لا لنبرئ ساحته هو وقتيله، ولكن لنجعل هذا الفعل «قابلا للتفكير»، حتى نفهم شيئا عن وجودنا ذاته ككائنات إنسانية.

كيف نفهم الفعل الإجرامي وفي أي سياق تاريخي؟ وفي أي مؤسسات نما وترعرع وحدث؟ وجماعة الهوتو عندما قتلوا في ماذا كانوا يفكرون؟ وماذا فكروا عند «قتل» الشخص التوتسي.

تاريخ العنف بين الهوتو والتوتسي

تختلف رواندا المستعمرة عن نوع المستعمرة الإفريقية التي وصفناها آنفا في نقطة مهمة، إذ لم يحدد فيها الإحصاء العشائر

وإنما السلالات فقط. الهوتو من حيث هم بانتوس Bantous والتوتسي من حيث هم هاميت Hamites ولقد اشتهر البانتوس بكونهم السكان الأصليين الأفارقة غير المتحضرين في حين أن الهاميت، ويظن أنهم انحدروا مباشرة من مصر أو الحبشة، كانوا يشكلون عملاء قائمين بإدخال الحضارة. وهذا الفارق بين رواندا وسائر المستعمرات الإفريقية الأخرى يبين أنه كان حاسما تماما.

ومن يدرس العنف في رواندا، والعنف السياسي، لا يلبث أن يشد انتباهه هذا الحدث: إنه من الصعب أن نجد قبل سنة 1959 واقعة دالة تثبت بوضوح وجود خط فاصل بين الهوتو والتوتسي. ولقد كانت الثورة أول نزاع ذي دلالة واجه فيه أحدهما الآخر. وهذان الاسمان شاء القدر أن يعين منهما خصمين سياسيين. ويبدوا أن هذا يتناقض مع الصراعات السياسية السابقة مثل صراع نيابنجي Nyabingi في بداية المرحلة الاستعمارية، ونيابنجي هو اسم لعبادة روحية تشمل أيضا حركة سياسية مما ينشأ اليوم في رواندا الشمالية، المنطقة التي أدرجت في بداية القرن العشرين في المملكة التي كانت حينذاك في أوج توسعها.

لقد شد انتباهي حادثتان بصدد هذه الحركة. الأولى عندما كانت الباكيجا Bakiga تحارب التحالف بين السلطة الإمبريالية الألمانية والأرستقراطية التوتسية للمملكة، فإنها لم تكن تحارب من حيث إنه يوجد هوتو في مقابل التوتسي بل كانوا يحاربون التوتسي على السلطة، وهم مع ذلك متحالفون مع من أبعدوا عنها. وكان ذلك حينئذ، تحت قيادة ملكة قديمة من توتسي إسمها موهوموزا Muhumuza ثم تحت إمرة ابنها نودكوستي Ndunguste. وثانيا فإن هؤلاء الجبليين لم يكونوا يسمون بالهوتو وإنما الباكيجا (أي شعب الجبال)، وإنه بعد هزيمتهم فقط أدمجوا

في مملكة رواندا وتركوا الانتماء إلى الباكيجا واتخدوا إسم الهوتو لأن الهوتو لا يشير إلى مجموعة عرقية إثنية منفصلة، وإنما إلى الهوية السياسية لكل من خضعوا إلى سلطة الدولة الرواندية. وفي رواندا قبل الاستعمار صار الهوتو المترفين من جيل لأخر هم التوتسي. ولا شك أن هذه التطورات كانت قليلة العدد جدا حتى يمكن ملاحظتها من الوجهة الإحصائية. ولكن كانت لها دلالة مجتمعية إيديولوجية عظيمة. وهذه العملية في الارتقاء إلى النبل الطقوسي الذي إن فقد معه الفرد هوتو صفة الانتساب (الهوتوتي Hutu-ité) تلقب باسم الكويهوتورا *Kwihutura*. ومقابله، وهو العملية التي تفقد بها أسرة توتسية فقيرة بالتدريج وضعها الاجتماعي هو كذلك جوكوپيرا *Gucupira*.

ولم يبتكر المستعمرون البلجيكيون امتيازات التوتسيين فهذه الامتيازات كانت موجودة قبل حلول الاستعمار، وحينئذ ما الذي تجدد معه؟ فما تجدد ليس هو الامتيازات ذاتها، ولكن تبريرها، إذ لأول مرة في تاريخ رواندا فإن الكنيتين: الهوتو والتوتسي توصلتا إلى تمييز وتحديد جماعتين، تسمت إحداهما بالمواطن الأصلي وافتخرت الأخرى من حيث هي أجنبية.

ولأول مرة أيضا فإن امتيازات التوتسي طولب بها نظرا للانتماء إلى جماعة تحددت بكونها منتسبة إلى الهاميت، وهي جماعة من حيت السلالة أجنبية. إذن فإنه ابتداء من الاستعمار البلجيكي فقط صار الهوتو مواطنا أصليا، والتوتسي مواطنا أجنبيا، ونظرا إلى تدهور ثقافة الهوتو كما لو كان نكوصا للمواطن الأصلي، وامتياز التوتسي كسلطة أجنبية. وعندما سلمت السلطات البلجيكية بطاقات التعريف، فإنها كانت قد رسخت هذه الفرقة بصفة نهائية. والميز البيولوجي بين سلالتي الهامت والبوتوس

صار تمييزا قانونيا بين الهوتو والتوتسي، ثم إن لغة السلالة هي التي طبعت الفارق بين المواطن الأصلي والأجنبي.

وسيظهر موضوعي واضحا عندما نرجع إلى الفارق بين السلالة والعرق الاثني في التفكير الاستعماري من القرن العشرين. وقد كنت لاحظت أن السكان الأصليين وحدهم في إفريقيا المستعمرة هم الذين كانوا يصنفون كعشائر(أو جماعات عرقية في مرحلة ما قبل الاستعمار). أما غير السكان الأصليين فقد وجدوا أنفسهم مصنفين كسلالات وكانت العشائر مجاورة بعضها لبعض من غير الأجانب. وفي هذا السياق فإن العنف العرقي الاثني يختلف عن العنف السلالي. وفي العنف الاثني العرقي بين الأقارب المتجاورين، كان الأمر يختص بالحدود الأرضية والانتهاكات والتجاوزات، وضروب المبالغات، لا في حضور الآخرين، ومشروعيتهم أو عدم مشروعيتهم. وعندما يقع الحديث فقط عن السلالة فإن حضور جماعة قد ينظر إليه كما لو كان غير مشروع، ومطالبتها بالسلطة قد تعتبر اغتصابا. وعندما يتخذ العنف السياسي شكل التقتيل الجماعي، فنحن نجد أنفسنا بالأولى أمام نزاع بين السلالات لا بين جماعات عرقية. ثم إن عنصرية التوتسي وعنصرية الاختلاف بين الهوتو والتوتسي تشكل مفتاح فهم هذا العنف السياسي. وفي الحقيقة فإن لغة السلالة هي التي ميزت الداخل من الخارج وفصلت السكان الأصليين عن الأجانب. وفي نهاية الأمر فإن لغة السلالة فصلت الأقارب عن الأجانب والأصدقاء من الأعداء.

الهويات السياسية والثورة الوطنية

لقد ولدت النزعة الاستعمارية العنف بين الهوتو والتوتسي

في رواندا، لكنها لم تفسر لنا لماذا استمر العنف بعد الثورة. والقومية الوطنية، إذا كانت تؤسس منشأ النزاع الهوتو التوتسي (من حيث الهويات السياسية العنصرية)، فإنها أبدت وأطالت أمد هذا الإشكال: وهذا هو الإحراج. إذ إن تصنيف السلالات لا يرجع فقط إلى إيديولوجية الدولة، وإنما قد صار أيضا إيديولوجية مجتمعية تكررها الغالبية العظمى من الهوتو والتوتسي. وتقدمها في صورة سكان أصليين وأجانب، إنها تشارك في المشروع القومي الذي نقل إلى الأمة الرواندية الهوية الاستعمارية للهوتو كسلالة أصلية منسوبة إلى الباتوس، عاكسة هكذا المشروع الاستعماري لتصنيف السلالات في صلب بناء البلد. ومعنى هذا أن التساؤل عن مشروع البناء الوطني هو في ذات الوقت انتقاد لثورة 1959 وللحركة الشعبية التي أعطت للثورة شكلها.

فلقد أعلنت الثورة الرواندية لسنة 1959 أنها ثورة الهوتو. وعندما حول الثوار رواندا «إلى أمة الهوتو» فإنهم وضعوا برنامجا للعدالة: العدالة هي في صالح الهوتو والثأر من التوتسيين. وهكذا أثبت الثوار الطابع السياسي لهذه الهويات. فجماعة الهوتو كانت هي السكان الأصليين، والتوتسي هم الأجانب ولكن متى تنحرف إرادة العدالة إلى رغبة في الانتقام؟

إن الثوريين قلبوا العالم أسفله إلى أعلاه، لكنهم فشلوا في أن يحولوه. وأردات سخرية التاريخ أنه بدلا من أن يغيروا العالم السياسي الذي أحدثه الاستعمار فإنهم مدّوا في عمر ذلك العالم وأبّدوه. والاشكال الذي يجب أن نطرحه إذن على النزعة القومية الرواندية هو التالي: كيف تستطيع القومية الوطنية أن تبني على قاعدة السياسة الاستعمارية بدل أن تحولها؟ وفي آسيا الجنوبية قد نشأ مشروع طموح لكتابة التاريخ يسمى (بدراسة الطبقة الدنيا)،

Subaltern Studies، ويرتبط بتحليل الحركات الشعبية. ولما كان هذا اللفظ (الطبقة الدنيا) مستعارا من أنطونيو جرامشي، فإنه يدل على الطبقات الشعبية السفلى في مقابل النخب. والإسهام العظيم لهذه المدرسة التاريخية يتمثل في كونها نقلت (الطبقة الدنيا) من وضع الضحية إلى حال الفاعل القادر على تغيير الأمور. والعبرة التاريخية التي تفيدها رواندا هو أن تجعلنا نقبل الحدود القصوى لهذا الإسهام نفسه، وأن نعرف بأن الفعل الخاص للطبقة المرؤوسة السفلى يستند على مؤسسات خاصة وقبول الطابع المؤقت من جانب «الطبقة المرؤوسة» كما فعل فرانز فانون هو قلب الأوضاع عاليها سافلها نوعا ما، ولكي يجد الإنسان رؤية من شأنها أن تحول الهويات الموجودة فإنه يجب أن تبقى خارج المؤسسات التي تعيد إنتاج هوياتنا، وأن نفهم بأن الهويات الجماعية تنتج على نحو مؤسساتي، ومن حيث هي كذلك تزود بدلالة تاريخية محدودة. . .

وقد كتب لنين بأن العلاقة بين الرأسمال والعمل لا يمكنها أن تنتج أفضل من الوعي النقابي، وإذن لا يمكن أن تنتج أفضل من المطالبة بتحسين الأجر. والطموح الأقوى لهذه المطالبة أن يصبح الإنسان رئيس العمل. لذلك فإن نظرة من خارج هذه العلاقة هي التي تسمح بأن نضعها موضع سؤال، ويمكن أن نستخلص عبرة أكثر عمومية، وهي أن كل وجهة نظر أيا كانت شعبيتها تبقى منحصرة في متغيرات ضيقة من العلاقات التي تحدتها وتدعمها، وكل هوية لطبقة مرؤوسة، من حيث هي كذلك لا تنتج على وجه الاحتمال شيئا أكبر من الأمل في تغيير الأوضاع وإرادة الهيمنة، لذلك لا يمكن أن نقبلها ولا أن نطرحها بدون قيد ولا شرط. وإذا لم نوضح حدودها التاريخية فإن صراع الطبقة

الدنيا المرؤوسة ستعرف مأزقا وفشلا ما، إذ بدون التعرف على حدود بغية إعادة التفكير فيها وبدون تغيير مؤسساتي من شأنه أن يؤدي إلى تعديل الهويات فإن كل إرادة للعدالة ستنزع إلى الانتقام، وكل مبادرة للتصالح تنقلب إلى قبول الغلط المؤسسي.

الحرب الأهلية والإبادة الجماعية

لقد أظهر التحليل السياسي للتقتيل الجماعي الرواندي ثلاث لحظات أساسية: تطابق الأولى حلول الاستعمار البلجيكي بجعله جهاز الدولة عنصريا في سنوات 1920، ورأت اللحظة الثانية بروز النزعة الوطنية وثورة سنة 1959 والانقلاب الذي أدى إلى إثبات الهويات السياسية الاستعمارية والمصادقة عليها باسم العدالة، وتطابق اللحظة الثالثة الحرب الأهلية من سنة 1990 ولم تنشئ الحرب هذه العملية على نحو داخلي محض بل نتجت من توسع إقليمي ربط الأزمة الرواندية بالأزمة الأوغندية.

ولقد كان منفيوا التوتسي من سنة 1959 قد وجدوا ملجأ لهم في بلدان كثيرة ومن بينها أوغندا كما كان كثير منهم يعيشون على هامش المجتمع ومن ثم التحقوا بحرب العصابات التي كانت تحارب نظام ملتن إيوتي في سنوات 1981-1985، وعندما دخل جيش المقاومة الوطني (ANR) المنتصر إلى كامبلا في يناير من سنة 1986 فإن ما يقرب من 16,000 محارب كان من بانيارا رواندا Banyarawanda، وظهر في أوغندا منذ الفترة الاستعمارية. وفي مثلث لورا وهو مسرح أو ساحة عمليات حرب العصابات، كان المهاجرون يشكلون عمليا نصف السكان ومعظمهم جاء من رواندا.

وقد كان المحاربون من (ANR) كلما حرروا مدينة ونظموا

فيها جمعية واجهوا سؤالا واحدا: من له الحق أن يشارك في الجمعية؟ ومن يمكنه أن يصوت؟ ومن له الحق في أن يقدم ترشيحه؟ وهذا الإحراج إنما نشأ من الموروث السياسي الاستعماري الذي قرن الحقوق بنسب القرابة محددا ومعرفا المهاجرين وكأنهم غير السكان الأصليين. ومن ثم حرمهم من حقوقهم السياسية. وكان الحل الذي أعيد تعريفه من جانب جيش التحرير مؤسسا على هذه الحقوق وهذا الأساس انتقل من الذرية والنسل إلى الإقامة. وباختصار فكل مقيم بالغ في مدينة ما يمكنه على نحو شرعي أن يشارك في الجمعية، وهذا التصور الجديد بعد سنة 1986 انفتح على قانون الجنسية الوطنية: فجميع من استطاعوا أن يثبتوا إقامتهم لعشر سنوات في البلد صار لهم الحق في أن يحصلوا على صفة المواطن، وهذا انقلاب مهم لو تم، إذ إن اللاجئين الرانديين منذ سنة 1999 اعتبروا من الآن فصاعدا أوغنديين.

وهذا الميراث السياسي هو الذي أعاد وضع السؤال والتفكير فيه غداة الأزمة السياسية الأولى الكبرى لجيش التحريرANR في سنة 1990 وهي أزمة أثارتها محاولته أن يفي بأحد وعوده المسطرة في برنامج حرب العصابات: وينص هذا الوعد على إعادة توزيع الأراضي التي هاجرها مالكوها بسبب القساوسة والرهبان الذين احتلوها على نحو غير شرعي. وعندما يصل إلى توزيع الأراضي وتقسيمها على فئات القساوسة الرحل يطرح التساؤل: إلى أي من السكان ترجع، ومن هو المواطن؟

وتعبأت المعارضة حول هذه المسألة بنية إقصاء أهل بنيار رواندا باعتبارهم غير مواطنين وضخامة الأزمة التي ترتبت عن ذلك كانت متناسبة مع انعقاد الدورة الاستثنائية التي كرسها

البرلمان مدة ثلاثة أيام، وبموجب هذه المشاورات والمنافسات، غير القانون فلكي يصبح الإنسان مواطنا، لا تكفيه إقامة عشر سنوات، إذ منذ الآن، صار المرء يحتاج إلى أن يورد ويثبت علاقة موروثة مع الأرض أي أن يستدل على أن واحدا على الأقل من أجداده ولد على الأرض التي ستسمى فيما بعدا أوغندا، وفي الشهر الموالي غيرت الجبهة الوطنية الرواندية FPR الحدود بين أوغندا ورواندا. ورأيي هو أني أعتبر بأن هذا لا يعني فقط «عودة» مسلحة إلى رواندا وإنما هو طرد وجلاء مسلح من أوغندا.

إن الحرب الأهلية من سنة 1990-1994 قذفت رواندا في عالم تتصارع فيه من جديد قوى الهوتو والتوتسي، وأمام احتمال رجوع حكومة التوتسي فإن سلطة الهوتو التي ظلت زمنا طويلا على هامش الجمهورية الثانية، ابتدرت المناسبة لترجع إلى مركز المشهد السياسي إذ يعتبر كونهم من أنصار ثورة سنة 1959 والمدافعين عنها ولولا الحرب الأهلية لم يكن هناك تقتيل جماعي.

إن الإبادة الجماعية الرواندية يجب أن توضع في سياق تتشابك فيه ثلاثة مراحل: المرحلة الإمبريالية التي يحددها الاستعمار البلجيكي وجعله الدولة عنصرية، والمرحلة الوطنية التي أنجزت ثورة سنة 1959 التي دعمت الهويات المؤسسية على النسل والسلالة باسم العدالة، والمرحلة الإقليمية لما بعد الاستعمار أحدثتها أزمة المواطنة في رواندا ما بعد الثورة، وعند جيرانها، ولهذه الأزمة مدى إقليمي، إذ أنتجت حروبا أهلية في رواندا وأوغندا والكونغو. وفي رواندا وحدها دارت الحرب الأهلية في محيط متفجر بسبب الميراث الاستعماري الخاص. وتصنيف السلالات عرضت الإرث الثوري في تصور (سلالة

كأمة) وحتى إذا لم يكن هذا قدرا محتوما فمن اللازم أن نستخلص عبرا من الإبادة الرواندية الجماعية.

السلطة السياسة والهوية السياسية:

إن الكتاب الذين يشتغلون على حقوق الأقليات يميلون غالبا إلى أن يسلموا بوجود الأغلبية والأقلية كمعطى. ويفترضون أن الهوية الثقافية يجب أن نجد لها تعبيرا سياسيا. وإذن فإن الأقليات الثقافية (الجماعات الاثنية العرقية) ينبغي أن تصبح لا محالة أقليات سياسية.

ورأيي مخالف لهذا النمط من التفكير، فبدلا من أن أعتبر الهويات الجماعية كمعطيات، فإني قد اجتهدت في أن أنظر إلى عملية تكوين الجماعات من الوجهة التاريخية، وقد أتاح لي هذا المنظور أن أقيم فارقا بين الهويات الثقافية والهويات السياسية وهو فارق يربط هذه الأخيرة بعملية تشكيل الدولة.

ثم إن تكاثر الأقليات السياسية وانتشارها (كجماعات عرقية) في إفريقيا المعاصرة لا يعكس بالضرورة خريطتها الثقافية، إنما نتج من الشكل الخاص للحكومة، حكم الإرادة الغير المباشرة التي يرقى نشوءها وتطورها إلى المرحلة الاستعمارية. والفصل الحقيقي بين السلالة والعرق الإثني لا يقابل التمييز البيولوجي والثقافي. فالسلالة هي هوية بيولوجية فاسدة والعرقية الإثنية هي هوية ثقافية حقيقية نشأت في التاريخ. وبالأولى فإن السلالة والعرق ينبغي النظر إليهما معا كهويات سياسية مرتبطة بنمط من الدولة، فالسلالة تبرز الهوية السياسية لغير الأصليين من السكان (المستعمرون) وتظهر العرقية الإثنية هوية السكان الأصليين. ويقوم التحدي السياسي في إفريقيا في أن يصحح وأن يضع حدا

لهذا النمط من الدولة التي لم تنفك تعيّن السلالة والعرقية كهويات سياسية.

إن القوة الاستعمارية لم تقتصر على تعديل ونمذجة فعل الطبقات الشعبية بل طبعت كذلك بطابعها الخاص المثقفين ونقشت تأثيرها وأثرها على حواف دائرة الشان العام وعلى هوامش أعمال أصحاب النفوذ المطلعين على خبايا الأمور، كما حركت تلك القوة المعمر(السلالة) ثم المواطن الأصلي (لعشيرة) داخل الدائرة العامة ودفعت بالمثقفين إلى أن يرتبطوا بمسألة الأصول. وقد صيغ هذا الموضوع كفكرة في لغة السلطة على طريقة تتمكن بها هذه السلطة من تأطير الحركة بواسطة العرف والعادة.

وفي المحيط الإفريقي كان العرف والعادة (القانون العرفي) يقدم إقامة الدعوى في ثوب عرقي، وليس صدفة إذا اهتمت إفريقيا ما بعد الاستعمار بمعرفة أيهما هو المواطن الأصلي والمقيم الأصلي وأيهما ليس كذلك، وبالأولى إذا قدم المواطن الأصلي المتخيل في صورة مهاجر يلعب دور الغازي المجتاح. وفي رأيي لا يقوم التحدي في إنكار التواريخ المتقطعة ولا في الإنشاء انطلاقا من هذا التقطع المنفصل، وإنما يعني الأمر أن نقوم بإجراء تمييز بين تصورنا للجماعة السياسية وبين تصورنا للجماعة الثقافية، وبالتالي أن نفصل خطاب الحقوق السياسية عن خطاب الأصول الثقافية أو التاريخية وإذن يقوم التحدي في خلق جماعة سياسية متحدة ومواطنة واحدة انطلاقا من جماعات ثقافية وتاريخية متباينة.

أوربـــا

التصورات الأوروبية للهوية

إيمانويل رينو

إن موضوع الهوية في الأدبيات السوسيولوجية والفلسفية كما هو في الخطاب السياسي قد صار رائج التداول، وهذا الحدث لا ينبغي أن نعتبره كما لو كان مجرد علامة على بدعة فكرية، لأنه يستجيب لتغيير فعلي للممارسات والأهداف السياسية، وفضلا عن ذلك قد اتخذت الصراعات المجتمعية في بدايتها شكل الصراعات من أجل الاعتراف لا من اجل إعادة التوزيع العادل للثروات (فريزر 1998 Frazer).

وعلى هذا فقد أصبحت الهوية قضية نظرية وعملية معا.

ولكن بأي شيء تتميز هذه الهوية؟ وحتى نوضح معنى هذا الإشكال، نقدم بين أيدينا تعريفا أوليا. ونحن نقصد بالهوية، في ذات الوقت، ما نوجد عليه على نحو فردي وما نريد أن نكون عليه، على معنى ما يميز خصوصيتنا والكيفية التي نتمثل بها هذه الخصوصية معا، وبعبارة أخرى الكيفية التي يتعين بها كل فرد على حدة، والتي بها يتطابق في ذات الوقت مع معايير عامة، وينتسب بها إلى جماعات محددة. وإذن فما الذي يجعل في هذا المجموع من الخواص المميزة للهوية قضية مشكلة في عصرنا

هذا؟ وكون الهوية هي قضية سياسية أي موضوع المطالبات الجماعية، يدعو إلى التفكير بأن خاصية بعدها الجمعي هو الذي وضع موضع تساؤل. وإذن ما القول في الهوية الجمعية؟.

وبهذا الصدد يتعارض هنا تأويلان قويان: يدافع أحدهما بأنه إذا كان لنا اليوم أن نتحدث كثيرا عن الهوية فذلك لأنها قد صارت تنتمي إلى الماضي، وكانت تشير إلى تعريف إنساني بطل به العمل، وهو تعريف للإنسان لم ننجح أن ننفصل عنه ونكف عن تمثلاته. ذلك أن مجتمعاتنا تقدم لنا أطرا شديدة المرونة، ومتطورة، ثم هي إلى ذلك أطر متعددة الثقافات وذات صبغة دولية، حتى أننا قد لا نستطيع معها أن نستمر في إعطائنا تعريفا يصدق على ضروب الهوية والتعيينات الجماعية، وعلى انتمائنا لهذه الطبقة الاجتماعية أو الثقافية أو تلك. وذلك لأننا صرنا نشعر شعورا غامضا، بأن هذه الجماعات المحلية قد اختفت أو في طريقها إلى الاختفاء والزوال، وأننا لو رفضنا أن نسلم بذلك لظللنا نتحدث كثيرا ولربما بدون فائدة عن الهوية. والأولى لنا أنه يجب أن نسجل هذا الاختفاء، وأن نشيع تعريف ذواتنا عن طريق الهويات الجماعية، حتى يمكن أن نضع على وجه مناسب المشاكل السيكولوجية والاجتماعية والسياسية لعصرنا الراهن (بومان Bauman 2001) وخلافا لذلك، فإننا سندافع على أن الهوية، في وقتنا هذا إنما تمثل فقط مشكلة سياسية حقيقية وجوهرية. وبالتأكيد فان صراعات عديدة ترقى إلى ماض سحيق، يمكن أن تؤول بالنظر إلى هذا الماضي كما لو كانت صراعات من اجل الاعتراف بالهوية. غير أنه يبقى أن هذه الصراعات لا تتصور من حيث هي كذلك بل إنما تتصور مثلا وكأنها صراعات تهدف إلى نصرة الحقيقة الدينية في حال قيام الحروب الدينية. وأنه

عندما صارت الهويات غير يقينية وعندما استحال أو صار من الصعب أن نعرف ذاتنا بالرجوع إلى انتماء أساسي فإنه في هذه الحالة فقط أمكنت المطالبة بالهوية أو شيء من هذا القبيل. إن الهوية معطى نقتصر على أن نثبته ما دمنا نستطيع أن نحدد أنفسنا بانتماء أساسي لا إشكال فيه كأن نقول مثل: «إني أنا هو فلان: Yanomami يانومامي».

وحتى تكون الهوية شيئا محددا يمكن المطالبة به فينبغي أن تصبح مشكلة. وكما أشار سارتر، فليس اليهودي هو الذي يخلق النزعة المعادية للسامية، وإنما النزعة المعادية للسامية هي التي تخلق اليهودي (1954).

وسنحاول أن ندافع عن هذا الموقف عندما ننظر على التوالي في الاعتراضين القويين مما يوجه في العادة إلى «سياسات الهوية» وتدبيرها. وأولها يشدد على غياب وحدة الصراعات المختلفة ذوات الهوية وعلى أنها لا يمكنها أن تستخلص قيمها إلا من المعايير العليا (القانونية والأخلاقية) وثانيهما ينتقد فكرة الهوية ذاتها انتقادا عنيفا مستنكرا للصراع من أجل الاعتراف بالهوية أن يكون له أي مضمون فاعل للتحرر.

فالقضية السياسية للهوية هي بطبيعتها، مسألة لها قيمتها. ولقد قدمنا بان الهوية هي في ذات الوقت تصور يكوّنه فرد أو جماعة عن خصوصيتهما كما هو تمثل لقيمتهما الخاصة. ويمكن أن نسلم على وجه صحيح لكل واحد بكونه يستطيع أن يعيش حياته وفقا لما تتوقف عليه قيمته حسب رأيه. لكن هذه الحجة تصطدم مباشرة باعتراض حاسم: فلقد بينت التجربة، ويعضدها التاريخ المعاصر بوجه خاص بأن مطالبات الهوية قد تقود إلى إشكال الإنكار الجذري لقيم جماعات إنسانية أخرى. وتشهد

لذلك الحركات السياسية العنصرية أو من يكرهون الأجانب وهم يدّعون الدفاع عن الهوية الوطنية. وحينئذ فهل يمكن أن نحتفظ بمشروعية المطالبة التي تصرح بالخصوصية الثقافية (ومنها الثقافات والديانات) والمجتمعية، (سواء أكانت طبقية أو مهنية) أو الأنثروبولوجية، (أجناس بشرية أو الممارسات الجنسية)، لبعض الجماعات الإنسانية؟ وخلافا لذلك لا يمكن أن نقبل المطالب السياسة القائمة على الإنسانية المشتركة للأفراد وحقوقهم الكلية العامة، بكونها وحدها المطالب المشروعة؟

ولقد كانت مناقشة هذا السؤال من أكثر المناقشات تناولا في أدبيات الناطقين باللغة الإنجليزية في السنوات الثلاثين الأخيرة. وقد اتخذ هذا السؤال شكل تأمل حول العلاقات الموجودة بين «ما هو الخير، وما هو العدل» في إطار مواجهة الموقفين: الفلسفي والسياسي. أعني النزعة الليبرالية، والنزعة إلى التجمعات المحلية المشتركة. وكان لهذا النقاش هدف مزدوج: فمن ناحية أولى توضيح علاقة الفضاء العام السياسي مع مختلف الاعتقادات الجماعية (كالديانات) التي يمكن أن تتواجد في مجتمع واحد. ومن ناحية ثانية تعيين الحيز الذي يصلح لأن نتفق فيه على الاعتراف الشامل، وكذلك للدفاع عن ثقافات الأقليات مثل هنود كندا، والناطقين باللغة الفرنسية في كيبك، والموقف الليبرالي ويتزعمه جون راولز: John Rawls (1971) وهو يرفض أن يوافق على إعطاء حقوق خاصة إلى هذه الأقليات. وهكذا فإن الحاجة التي تشعر بها هذه الأقليات للحفاظ على هويتها تجد لها متنفسا في السياسة. وفيما يخص الليبراليين، فان العالم المعاصر يتميز داخل كل مجتمع على حدة، بتواجد التصورات المختلفة مما يجعل الحياة هينة وناجحة، وبعبارة أخرى يتميز كل مجتمع

بتعددية فيما يخص تصورات الخير العام. وتفرض هذه التعددية على السياسة والقانون بان ينفصلا عن مسألة تقرير الخير العام، حتى لا يقع تفضيل غير صحيح للمعتقدات وأنماط الحياة لصالح فريق على آخر. ومن ثم يجب أن تطلب السياسة والقانون مبادئهما من قضية العدل وحدها، وهذه قضية تنتمي إلى الحقوق الفردية التي يمكن تعميمها. وباختصار فبالنسبة لليبراليين، عندما يعني الأمر أن نفصل في صراع المصالح بين مختلف الأفراد، فإنه يجب أن لا نعتبر من حقوقهم إلا ما يمكن أن يحصلوا عليه بالإجماع عالميا من حيث هم بشر ونفهم أنه في عصر العولمة وتشابك الثقافات، يمكن أن يظهر نوع من الحياد بالنسبة للثقافات وقيمها الأساسية، كما لو كان هذا مطلبا جوهريا، وأيضا يمكن أن يظهر كوسيلة وحيدة لضمان الإجماع والتآزر المجتمعي. والعيوب التي يمكن أن تؤخذ على الأطروحة الليبرالية القائلة بأسبقية العدل وأوليته على الخير العام هي مساوئ بارزة للعيان مثل بروز محاسنها. فهذه الأطروحة لم تنجح في أن تقدم لنا صورة مسالمة ومتصالحة عن السياسة إلا بفصلها عن الحياة العادية التي يوجد فيها الأفراد مع قيمهم وآمالهم في حياة سعيدة. ويمكن أن نتساءل ما إذا كانت الليبرالية لا تبخس قيمة الأهمية التي يوليها الأفراد لهويتهم، وبالأولى لا نفترض أنثروبولوجية (غير مطابقة) يكون فيها الأفراد أحرارا من كل ارتباط مجتمعي وجماعي. ولا يمكن أن ينسب هذا التصور إلى راوول، Rawls، الذي يكتفي بأن يثبت أولية العدل على الخير العام، بان جعل حقوق الهوية الجماعية نسبية. أو ليس هذا افتراضا بأن الهوية ينبغي أن تترسم خطى الحقوق الفردية؟ ألسنا نرى في هذا ما يمنح الوجود الفردي والجماعي مرونة عظيمة؟ وهناك منظرون يدافعون عن موقف

متطرف تتخذ فيه مرونة الفرد، وجودة تكيفه التقدم والأولوية على الهوية. وبالنسبة لبعض الكتاب المعاصرين فإن العولمة تجعل سائر الهويات الجماعية بالية وباطلة، حتى أن الفرد عندما يتخلص من الضغوط والإكراهات المجتمعية، والثقافية، فإنه يصبح قادرا في وقتنا هذا على أن يرقى إلى حال من الزواج المختلط والتهجين والترحال المحررين (مافيصولي Mafessoli 1997؛ جروزنسكي Gruzinski 1999).

ولكن هل يمكن أن نحدد على الحقيقة الحقوق الأساسية بدون أن ندمج فيها القيم المرتبطة بالهوية، وهل يمكن أن نعرف العدل بمعزل عن الخير العام؟ إن هذا ما ينكره شارل تايلور في مقال أصبح الآن كلاسيكيا (1988) إذ هو يحدد وضعا لنمو النزعة إلى التجمع مما لا ينبغي أن يكون فيه الأفراد معترفا بهم فحسب باعتبارهم منتمين إلى الإنسانية العامة بل هم منتمون أيضا إلى تجمعات محلية أُنشئت وتأسست في تاريخ ما دام يتعين على هؤلاء الأفراد أن يحققوا حريتهم في سياقات وبيئات مجتمعية وثقافية محددة على الدوام، ومن واجبهم أن يطالبوا بحقوق خاصة تنتج من وجودهم الجماعي ومن الحقوق الجماعية لا الفردية فقط. ومن بين هذه الحقوق حق الاحتفاظ بثقافتهم الخاصة، إلا أن هذا الموقف يدحضه تعريف الهوية الذي نفترضه.

وإذا بدا أن الموقف الليبرالي يقود إلى نوع من النسبية، وبالأحرى إلى تفكيك الهوية، فإن الموقف ذا النزعة إلى التجمع المحلي من حيث هو كذلك قد يؤدي إلى نوع من الكلية الإطلاقية للهوية المختزلة في ميراث عاطل جامد. أفلا يجب ضرورة جعل حقوق الهوية نسبيا، إذا أردنا أن نميز قيمة

المطالبات المصطبغة بالهوية؟ وهل نقبل بأن يكون الفرد له دائما الحق في أن يصير شيئا أخر غير ما هو عليه، بسبب نشأته وفئته الاجتماعية، والإطار الثقافي، مما يفرض عليه عن طريق التعليم وتقلبات التنشئة الاجتماعية؟.

وحتى نعطي حلا لهذه المناقشة، بدون أن يغيب عن بالنا دلالتها السياسية، فبدون شك، يكون من الملائم أن نعتبر الاتجاهات الثقيلة على الخطاب الديموقراطي المعاصر كما لو كانت دليلا لنا. ومن ثم نجد أن العبارة البليغة عن هذا النوع من التناول عند يورجين هابرماس، عندما اعتبر أن موقف التجمع المحلي يتناقض مع الحركية الدينامية المحررة التي تطبع المعاصرة، إذ تتطلب هذه الحداثة أن تخضع التقاليد وأنماط الحياة إلى النقد، وأن تقدر بمعايير كلية عالمية، إذ باسم هذه المعايير العالمية توصلت الحركات الديموقراطية، من القرن الثامن عشر إلى العشرين إلى أن تختزل ثقل التقاليد ووطأة الديانات الحاملة للهيمنة والسيطرة. وفي الوقت الذي تصاحب فيه العولمة بأصولية جديدة في هجوم صريح على الحداثة، فيكون من المخاطرة أن نتنازل بصفة نهائية عن المطالبة بنوع جديد من النقد العقلاني للثقافات والأخلاق والعادات، على ضوء الحقوق الكلية العالمية. غير أنه من المهم كذلك أن نفهم أننا إنما نرجع أولا وقبل كل شيء إلى قيم هويتنا لنحكم وننتقد العالم الذي نعيش فيه، ثم من بعد ذلك وعلى وجه الاحتمال قد نرجع فقط إلى معايير مجردة متجاوزة لبيئتنا المجتمعية والثقافية ومتعالية عليها. وتكمن أهمية موقف هابرماس بالضبط في كونه اعتبر أنه في الواقع المعاش ذاته أي في عملنا اليومي وفي الاعتقادات التي تصحبه، تجد المعايير الكلية الشاملة أصولها، فنحن لا نتوجه

انطلاقا من قيم تكون هويتنا حاملين لها فقط، بل وأيضا تبعا لضرورات الفهم المتبادل، فحياتنا التي نعيشها كل يوم محكومة في جزء منها بقلق التفاهم والتواصل مع الآخر والاتفاق معه ويشمل هذا القلق الوجودي طائفة من المطالب الكلية (من نحو مطلب الاحترام العادل لسائر الأفراد والمشاركين في نقاش محدد) التي قد تظل بالتأكيد ضمنية، وإن كانت تنظم وتؤلف الحياة المجتمعية تنظيما عميقا. وتواكب دائما قيم هويتنا (هابرماس 1981). ويلزم عن هذا نتائج متعددة بالنسبة لتدبير الهوية. ويمكن من جهة أولى أن نوافق على حصول مناسبة سياسية تتاح لنا فيها المطالبات بالهوية، بشرط أن تكون هذه المطالبات خاضعة للنقد تبعا لمعايير عليا. ومن ناحية ثانية، ليس شرا في ذاته أن تكون التطورات المجتمعية مؤدية إلى قلب أوضاع العالم الواقعي المعاش، وإلى إضعاف هويتنا، إذ هذه هي المناسبة التي لا نقدر فيها هوياتنا إلا على كونها مجرد اتفاقات وتواضعات لم نسأل عن أصلها وفي هذه المناسبة نرقى إلى المناقشة العقلية واقتضاء الكلية والعالمية (1991). والدفاع الذي حصل ما بعد الحداثة عن تخفيف مقولة الهوية، وكذلك زعزعة الهوية الأصولية وتقلصها يشكلان كثيراً من الإجابات غير المطابقة للعولمة ولتحول نمط الحياة عن طريق الآليات الاقتصادية والدينامية الاجتماعية غير الخاضعة للتحكم. ويستنتج من كل ذلك انه ينبغي ألا نخلط الإشكالية الأخلاقية المتعلقة بعقلنة الحياة المجتمعية بالإمكانية التي للأفراد في أن يعيشوا عالما موافقا لتقاليدهم وهويتهم. وهنا يظهر موقف هابرماس قريبا من الليبرالية، ومن ثم يبدو محل نزاع. وفي الحقيقة ألا ينبغي أن نعترف بأن الظلم المجتمعي يقوم في الجزء الأعظم منه في عدم تحقيق آمالنا الأكثر جوهرية؟ وأن

حياة مطابقة لهوياتنا تشكل أمرا أساسيا، وأن نكرانها وحرماننا منها يحدث لنا ضررا وألما بل أذى اجتماعيا ليس من السهل أن نستهين بنسبيته باسم العقل والكلي العالمي؟ ويمكن أن نوضح هذا المشكل بألم الشغل، وما يصيب الإنسان فيه من ضرر يقوم في معظمه على العجز وعدم القدرة، إذ يجرب الأفراد بأنفسهم الاعتراف بالهوية التي ينتسبون إليها وهم يعملون ويكدحون (دوجور 2000 Dejours؛ بوجام 2000 Paugam). وحينئذ يصير السؤال كله منحصرا في معرفة ما إذا كان لهذا الألم معنى ما وما إذا كان يمكن أن يكون مبررا لهم من خاصيتهم، ولنا نحن كذلك. ومن الصعب أن يحسم الإنسان حسب الإحالة المجردة إلى الكلية الشاملة وإلى الحقوق الأساسية، فإذا سلمنا بان العمل ليس مجرد نشاط تقني، وانه يمثل أيضا أحد اتجاهات القيمة التي نظن إننا نمنحها إلى الوجود، فإن تنظيم عملية الإنتاج قد تصبح حينئذ مسألة سياسية، وسنبحث عن أي المعايير التي من شأنها أن تنطبق عليه، ونحن إن نظرنا إلى مطلب الكلية منفصلا وفي استقلال عن القيم التي تحملها هوياتنا المجتمعية، والمهنية، وجدناه لا يسمح بشيء من ذلك، وصار موقف هابرماس تعترضه مسألة أخرى، فالهويات لا يمكن أن ترد إلى مجرد بعد سابق على ما هو سياسي باعتبار معرفة قابعة مغيبة في الخلف، وغير مفكر فيها، إذ هذه الهويات محتملة لأن تتغير وتتعدل في الصراع من أجل الاعتراف بها، وفي تسجيلها ضمن الفضاء العام (بالبارBalibar وليرنشتاين 1988 Wallerstein؛ بالبار، 1988) إذ هي تكتسب حينئذ بعدا سياسيا من جهة كونها باطنية. وإذن ما هو على وجه الضبط البعد السياسي للهويات؟ وهذا ما سنقوم بتوضيحه الآن.

ومن المناسب قبل الشروع في تعريف البعد السياسي أن نرجع إلى تعريفنا الأولي، وذلك بأن نوضح الصلة التي توحد الهوية الجماعية والشخصية. وفي إطار النقاش الذي يعارض فيه المذهب الليبرالي والتجمع المحلي، تكون مسألة الهويات الجمعية في غالب الأحوال مردودة إلى بعدها الثقافي، وبدون شك، بكونها الأكثر استقرارا والأكثر جمودا. غير أنه يصعب أن نتكلم عن الهويات بدون الرجوع إلى الهوية الشخصية، وتضم هذه في ذاتها هويات جمعية عديدة (الهوية الأسرية، والمهنية، والاجتماعية والسياسية والدينية والثقافية). والحال إن الهويات الجمعية إذا ردت إلى الهوية الشخصية التي لا تكون منها إلا مثل مظاهر مختلفة، فإنها تفقد ظاهرها الثابت والجامد. لأن من حق كل فرد أن يوفق فيما بينها وأن يسهم في إعطائها دلالة ومعنى وقيمة. وهكذا تبدوا الهويات الجمعية كتصورات مستقلة لقيم نسبية وخاصة إذا كان التفكير فيها ينشطها. وقد نعتقد إن ليس لهذا أثر ما على وضع سياسات الهوية، لأن الهويات الشخصية بسبب تغيرها وجهة الاحتمال فيها قد تحتمل من الخسارة المعيارية (القيمية) أكبر مما تطيقه الهويات الجمعية. لكن التصور القائل بأن كل فرد يمتلك قيمته الخاصة ينبغي أن يعتبر كما لو كان القطب الذي تدور حوله الحياة الأخلاقية كلها، وكل فرد، إن لم تكن له صورة إيجابية عن ذاته، لا يمكنه أن يباشر ولا أن يعطي لحياته شكل الحياة السعيدة، ولا أن يمنح قيمة أخلاقية لأفعاله إزاء الأخر. ونتيجة لذلك فإن صورة الهوية الشخصية ذاتها، وهي بمفهوم العلاقة الإيجابية مع الذات يشبه أن تكون في أصل كل معيارية خلقية وأخلاقية. فمما تتكون هذه الصورة؟ وحسب أكسيل هونث Axel Honneth فإنه عن طريق التنشئة الاجتماعية

الناجحة يصل الفرد إلى أن يصوغ ويكوّن صورة إيجابية عن نفسه، ويكتسب الشعور بكرامة وجوده الخاص. ويضرب هذا الشعور بأعماقه في ثلاثة أصناف من العلاقات الوضعية عن الذات: «الثقة بالنفس» القائمة على العلاقات مع الأخر، مما ينعقد في روابط المودة، وصلات القربى، وعلاقات «الحب»، و«احترام الذات» المبني على تكوين علاقات مع الأخر من الوجهة القانونية وتنظيمها والوفاء بالالتزام بها أخلاقيا. ثم: «تقدير الذات» الناشئ عن تصور وجودنا من حيث هو تصور يحمل قيمة مجتمعية أو يسهم بالعمل في الخير العام. وعلى حين يرى هابرماس بأن التنشئة الاجتماعية لا نحصل منها إلا على معرفة خلقية مغيبة في الخلف يلزم أن تخضع لاختيار النقاش العقلاني فإن هونيث (1991) يرى بأن الاعتراف المحصل عليه في النقاش يضمن التكامل والاندماج الشخصي، ويحدد مجموعة من المعايير الأساسية وينتج عن هذا التحليل الرجوع إلى مفهوم «المرض الباثولوجي الاجتماعي» قاصدين بذلك المواقف التي يحرم فيها الواقع المجتمعي إشباع التوقعات الراسخة المتجذرة في الهوية. وزيادة على ذلك يعيد هذا التحليل تقييم الصراعات المجتمعية الدائرة حول هذه الأمراض الباثولوجية بأن يؤولها كما لو كانت معارك يخوضها أفراد احتقروا مجتمعيا، فرغبوا أن ينعشوا العلاقة الإيجابية مع الذات (هونيث 2000). وهكذا فإن سياسة الهوية عندما تؤول في معنى الاعتراف تصير مبررة ومشروعة على نحو أساسي، إلا أن هونيث يبقى في جهة الانتقاد إزاء هذه السياسات، إذ إنها، في رأيه، تستهدف في غالب الأحوال أكثر من هذا الهدف العام. وسياسات الهوية التي تتأسس تأسيسا تاما هي التي تحاول أن تعيد إثبات الأنماط الثلاثة للعلاقة الإيجابية مع الذات

مما وصفنا آنفا، لا تلك التي تحاول فقط أن تدافع بالحق والقانون الخاص بالهويات المجتمعية والثقافية (هونيث 2002). وأخيرا فإن البعد المعياري الذي انتسب في الحال الأول إلى الهوية الشخصية انحط في الحال الثاني وارتد على العلاقة الإيجابية مع الذات إضرارا بالهويات الجماعية التي تؤلف الهوية الشخصية.

ومثل هذا التمييز لصورة الهوية الشخصية ومضمونها معرض للنقاش. فالعلاقة الإيجابية للذات تكون في الحقيقة دائما في حال توسط عن طريق مجموع من ضروب الإدماج والتقمص لمعايير والتشبه بجماعات ما. والأنماط الثلاثة للعلاقة الإيجابية مع الذات هي عبارة عن أشكال وفرتها هويات جماعية من المحتمل أن يلحقها الغبن والضرر. ويشهد لذلك أيضا الألم في العمل والكدح. فالأجير عندما يتقمص المهمات التي يرتبط بها نشاطه في مرفق عام، فقد يفقد «تقديره لذاته»، عندما تعيد مؤسسته توجيه نشاطه نحو مهام تجارية محض. فإن سلمنا بأن العلاقة الإيجابية مع الذات هي شرط الحياة الأخلاقية كلها، وجب، على ما يبدو، أن نفترض كذلك بأن الاعتراف بالهوية الشخصية ومكوناتها المختلفة هو ذاته مطلب مشروع. ولكن كيف نجيب عن الحجة القائلة بأن ضروب الصراع من أجل الاعتراف بالهويات الجماعية يشبه أن تكون في غالب الأحوال غير مقبولة كما تشهد لذلك حركات المتخوفين من الأجانب الذين يتذرعون بالدفاع عن الهويات المهددة لهم في زعمهم؟ وفي الواقع نحن نجد أنفسنا هنا أمام الحجة الكلاسيكية القائلة بأن كل دعوى تكون دوافعها مبررة، فهي ليست بالضرورة مبررة بأهدافها ووسائلها. وفي هذه الحالة يمكن أن نقبل المطلب الذي يبرر ضروب الصراع من أجل

الاعتراف، ولكن على شرط أن نقدر بأن الأمراض الباثولوجية المجتمعية التي أتاحت الفرصة لذلك يمكن أن تستلزم أهدافا غير مشروعة (رينو، Renault 2000).

وإذا أمكن أن تدعي بعض هذه الصراعات درجة عليا من المشروعية (هكذا عندما يقوم الأفراد برد فعل على نكران الاعتراف المستديم، لأنه تأسس مجتمعيا)، فقد توجد حالات يكون فيها هذا الجحود المستديم استدامة مبالغا فيها حتى أنه لا يبقى من مخرج للفردية الممزقة إلا الإثبات الوهمي لقيمتها الخاصة في صورة سمات الهويات المتخيلة أو كما يسميها هاربنز موكيا Harbans Mukia: «تحويل الهوية transmutation d'identité».

إذ عند الفرد الذي يخشى أن يرى وجوده وقد ديس، قد تختلط عنده الهويات حتى تصبح متراصة، متواطئا عليها وجامعة مانعة. وهذه هي الحال عند ظهور أشكال العنف الجماعي المحلي حيث تختلط المكونات الدينية والقومية مع الهوية الجنسية عبر تسييس الاغتصاب (والأمثلة في هذه السنوات الأخيرة لا تكاد تنتهي وتخص الهند، وما كان يسمى بيوغسلافيا، أو الشيشان (1995). وأيضا هذه هي حال المتزعمين لنصرة فرق الكرة (كما هو الأمر عند الإنجليز، وليسوا وحدهم في ذلك)، إذ تصبح مباراة كرة القدم فرصة سانحة لكي يروجوا لسائر الهويات التي تكاد تكون قد طمست معالمها: من إظهار الرجولة المحبطة، الفاشلة، ومدينتهم المهجورة، وطبقتهم التي لم تعد لها أية قيمة. . .

وحينئذ يمدهم المتخيل السينمائي (الهوليودي) في غالب الأحوال بهوية وهمية مما يسمح لهم أن يتزعموا عنفا يمكن أن

نقرأ من خلاله عنوان الكراهية لأنفسهم كالحال في هذه الأنشودة:

نحن أبناء الفتوة بسترتفورد
نحن الفريق الذي جاء من كل مكان
نحن السعداء المختارون
ونحن نكره البشر

(كوهن Cohen 1995)

لقد فحصنا الفكرة القائلة بأن ضروب الصراع من أجل الاعتراف بالهوية تتميز بخلل معياري. ويبقى هناك شك قوي يرى في كل هوية شكلا من أشكال القهر. وهذا، مثلا، ما يعتقده كل من أوركهيمر وأدورنو Adorno عندما يشبهان الهوية بصورة مشوهة عن الذات لا يمكن الاحتفاظ بها إلا كتضحية بالنفس، وهو تشبيه أقرب ما يكون بتضحية أوليس Ulysse وقد ربط نفسه إلى صارية السفينة (أوركهيمر وأدورنو 1969) وهذا أيضا هو رأي فوكو الذي يعتبر أن الصراعات السياسية ينبغي أن تعارض القوى التي تفرض، يوميا، على الأفراد أشكالا من تحقيق الذاتية المجتمعية، وتحاول أن تختزلهم في هذه الأنماط (1994). ولهذا النوع من النقد دلالتان مزدوجتان: أولهما دلالة سياسية، لأنها عندما تهاجم الهوية، تحاول أن تفضح علاقات السلطة التي تنتج مثل هذه الهوية قبل أن يستسيغها ويستبطنها الأفراد. وثاني المعنيين هو الدلالة النظرية العامة، لأن الأمر يعني في ذات الوقت مماثلة الهوية بالقهر، ومن ثم تجريد كل سياسة للهوية من مشروعيتها.

ويقترب هذا النقد للهوية، في دلالته السياسية من النقد الحاصل لما بعد الحداثة. ويدل مفهوم ما بعد الحداثة على

مشاريع نظرية شديدة التنوع، تقوم كلها ومن سائر وجوهها على نقد عصر الأنوار (أو الحداثة)، وعلى نقد العقل كقوة لتحقيق الذات والسيطرة كقوة كلية شمولية.

والنتائج الخلقية والسياسية لهذا الموقف النظري، تصدر من كونه موقفا يلح على عدم إمكان اختزال الخصوصية والتغاير سواء اقتضى الأمر الدفاع عن استحالة اعتبار الآخر واختزاله كمجرد موضوع للواجبات الكلية أو إلى عدم رد الثقافات والممارسات المجتمعية، من ضروب المعرفة وغيرها، إلى نموذج كلي واحد لقيمة ثقافية وقانونية واحدة.

ولو تأمل الإنسان هذه النتيجة الأخيرة لا تضح له أن موقف ما بعد الحداثة يؤدي على وجه التحديد إلى نقد فكرة الهوية نفسها، إن تصورناها كشكل جديد لتحقيق الذات وللسيطرة الوهمية على الاختلاف. وإذن لا يعني الأمر الدفاع عن الهويات في مقابل الكلي العالمي (كالحال في النزوع إلى التجمع المحلي المشترك) بل بيان أن فكرة الهوية الجماعية نفسها هي شكل جديد للكلي ذي الوجود العالمي الذي ينبغي أن يخضع لحكم النقد. ويقوم هذا النقد في أن يبين بأن الهويات الجماعية لم تكن في يوم قط خالصة متحدة المدلول ومتواطأ عليها، لكنها كانت دائما تحتلها هويات أخرى بسبب من اختلافات يعسر اختزالها.

ونتيجة لذلك فان الدفاع عن عدم إمكان اختزال ضروب المعرفة والممارسات المجتمعية ينبغي أن يتخذ شكل: «سياسة الاختلاف»، «لا سياسة الهوية» أو «سياسة الاعتراف» (لاكلو 2000 Laclau).

وإلى هذا النوع من الاحتجاج يمكن أن نوجه أولا التساؤل التاريخي: هل نقد ما بعد الحداثة يمكنه أن يفضح السمات

الخصوصية لعلاقات السلطة مع أشكال الظلم التي تميز الوقت الحاضر؟ ويمكن أن نشك في سياسات الاختلاف إن تصورناها هكذا على أنها موجهة ضد أنماط الهيمنة الخاصة بالنزعة الاستعمارية (مثل فرض تشريع ثقافي على الدول المستعمرة) وبالدولة القومية (الصراع ضد الثقافات الإقليمية والقومية - لا ضد أشكال التسلط الراهنة) التي يبدو أنها تهاجم مجموعة الهويات الجماعية، في حين أنها تقتضي أشكالا جديدة من الهيمنة الجذرية. وهذه على الأقل هي فكرة نيجري Negri وهارت Hardt في كتاب: (*Empire*) حيث يلاحظان من ناحية أخرى تقارب مفاهيم ما بعد الحداثة مع إيديولوجية السوق العالمية: أي إيديولوجية تفكك الأمم والثقافات القومية. . . (2000) وترجع الحجة التي يطورانها بوجه خاص إلى مسألة الهويات الوطنية والثقافية لا إلى مجموع الهويات الجماعية، غير أن هذه الحجة يمكن أن تنطبق على الهويات المجتمعية والمهنية وبالأولى على الهوية الشخصية ذاتها. وفي الحقيقة فنحن نعاين في الدول الرأسمالية الأكثر تقدما، تكوين علاقات جديدة للعمل، وإعداد تبرير مسوغ لهذه العلاقات. والآن يوصف هذا العامل المثالي بكونه فردا طبيعيا على نحو كامل ويضحي بهويته الخاصة حتى يمكن أن يتكيف أفضل ما يكون مع الوظائف المختلفة التي تعرض عليه (بولتانسكي Boltansky، وشيابيلو Chiaprello 1999). وهنا أيضا يبدو أن انتقاد الهوية جعل يفقد كل دلالة تجريبية ويلطف أنماط المصادقة على القرارات التشريعية للأشكال الجديدة للسلطة، لأن الفرد عندما يضحي بهوياته المجتمعية والمهنية فقد يتحرر من وطأة التنظيم القديم للعمل ويرقى أخيرا إلى الحرية الحقيقية. وإذن يمكن أن نتساءل ما إذا كان خطاب

نقدي معدل حتى يوافق الوقت الحاضر، لا يجتاز محنة هذا النوع من تجريد الهوية عن شرعيتها. وصحيح أننا نستطيع أن نرى من الأزمة العامة للهوية، وبخاصة الهوية المهنية، حافزا لإثبات الاستقلالية الفردية، باعتبار أن الآلام الأخلاقية التي تقتضيها هذه الأزمة تكون فرصة مناسبة لعودة تحرير الأفراد، على اختلاف مكونات هوياتهم (دوبار Dubar 2000) وتصادف هذه الحجة التي اعترض بها هابرماس على فكرة المرض الباثولوجي الاجتماعي في صورة أكثر انتقادا، لأنها نقلت إلى إطار السيكولوجية الاجتماعية. ولنذكر بهذا الصدد بأن ضعف الحقائق الأكثر لصوقا بالذاتية لا يكتفي بجعل الاستقلال الذاتي ممكنا. وإنما يتعين كذلك أن يتوفر الفرد على أدنى حد للاعتراف وأن يحتفظ ببعض الشعور بقيمته الخاصة حتى يستطيع أن يشرع في القيام بنقد ذاتي لنفسه.

وكيف نرد على الحجة القائلة بأن الهوية هي دائما مرتبطة بالقهر والإخضاع؟ وإذا كان الأمر على هذا النحو، فإن الصراع من أجل الاعتراف بالهوية يقوم في نوع من الخضوع والقهر من الدرجة الثانية، وكأنه عبودية إرادية غير أن هذا الرد يجهل الفارق في الطبيعة مما كنت قد أشرت إليه أنفا، وهو فارق بين إثبات الهوية والمطالبة بالهوية.

فالهويات إنما تتأسس على عملية تحقيقها وتوحيدها مع مؤسسات أو جماعات، لكن ضروب الصراع من أجل الاعتراف لا يمكن بالرغم من ذلك أن تختزل محصورة داخل هذا التحقق لأنها تستلزم تغيير علاقة الفرد أو الجماعة وتكييفها مع هويتها. وفي الحقيقة فإن الهويات لا تنفك عن عملية تسييس الذاتية. وبواعث الصراعات المجتمعية يجب أن نبحث عنها دائما في

الشعور بالظلم الناتج إما عن إحساسنا بنكران كرامتنا العامة من حيث نحن بشر وإما عن الوعي بالنيل من القيم التي نضفيها على مظهر من مظاهر ذاتيتنا (Renault 2000). وكل هوية مخصوصة لا تصير موضع صراع مجتمعي أو سياسي إلا عندما تتعرض لأذى ما. وتقتضي هذه البواعث بأن يرجع الأفراد إلى الأسباب التي أثارتها حتى يبرروها. ويردوا على أصناف الطعن والشجب مما تعرضوا له. وهذا الرجوع التأملي إلى الهوية يشتمل بالضرورة لحظة حاسمة، لأن المسألة التي ينبغي أن نتركها، والمسألة التي يتعين أن ندافع عنها لم تنفك تطرح نفسها. وإن دينامية تسييس الهوية هي إذن كونها أيضا دينامية انفتاحها (لا إغلاقها أو كونها عبودية إرادية) ويمكن أن نعثر لها على علامات في أنماط التحالف المختلفة مما يلاحظ في هذه السنوات الأخيرة: تحالفات للمطالبة المهنية غداة الحركة المجتمعية من فصل الشتاء 1995 في فرنسا وتحالفات للمطالبة الثقافية والاجتماعية المختلفة في ضروب وأشكال التظاهرات التضامنية المعادية والكارهة للعولمة... ومن أجل تحليل نظام سياسات الهوية فإنه ينبغي أن ننتبه إلى أن هذا الرجوع النقدي إنما تم انطلاقا من الهوية لا انطلاقا من وجهة نظر خارجية للحقوق المعترف بها دوليا أو الالتزامات الأخلاقية (المستقلة عن الهوية) وليس من شك في أن ضعف الهوية لا يؤدي بالضرورة إلى تفكير منفتح على العالم إذ قد ينتج كذلك (تحويلها) غير أن إمكان مثل هذه السيرورة يكفي للبرهنة على أن هذه السياسات لا يمكن أن تختلط مع أصناف الانغلاق والإقصاء.

وأيضا تصدق هذه الحجة على الهويات الأكثر تحجرا مثل الهوية الثقافية التي تتعرض في معظم الأحوال إلى أن يتبرم منها

وأن تشهّر بها سياسة الهوية. وقد نسمع أحيانا أن كل دفاع عن الثقافة يؤول إلى الانغلاق داخل مجال ما، مما يؤدي إلى نسيان مطلب الكلية والعالمية. التي تحرك السياسة التحررية. إلا أن هذا يفترض رؤية غير مطابقة للثقافة باعتبارها كلية محيطة ومستوعبة على وجه المنع. ويمكن أن نشك في هذا التأويل الذي يفترض الثقافات كما لو كانت كيانات مغلقة لا يمكن أن يأخذ بعضها من بعض. وبالعكس من ذلك فقد تبين بأن الثقافات تكون دائما متداولة في قنوات من التواصل المعقد (Amselle أمسيل 2001)، وأنها لم تكن قط أنظمة موحدة المعنى، لأنها تقطعها دائما صراعات موضوعها ينحصر في تأويل قيمها الأساسية (Bourdieu بورديو 1965). وقد كنا صادفنا من قبل موضوعات مشابهة في الاحتجاج لما بعد الحداثة، إلا أنه لا ينتج من ذلك بأن كل اختلاط ثقافي يدل على التقدم وأن الثقافات يمكن أن «تهجن» على نحو منسجم وبدون حدود. فالتواصل بين الثقافات يجوز أن يصير إما هيمنة وإما صراعا رافضا. وإذا لم تكن الثقافات متدافعة يقصي بعضها بعضا، فليست هي كذلك متجانسة على وجه الإطلاق. لذلك نصادف: «النزاعات الثقافية» التي تستند إليها مثلا أشكال النضال ضد العولمة (بروسا، 2001 Brossat)، ولا تفترض هذه النزاعات أي تعريف للثقافة كنسق منظم للقيم والتمثلات. وتفهم هذه النزاعات دلالة وجود الهويات الثقافية على معنى توحد وتطابق مجموعة من الأفراد مع عدد كبير من القيم (يمكنهم أن يؤولوها على غير وجهها). وهذا التوحد هو في ذات الوقت أساس النزاع الثقافي، وإذن هو رفض إملاء نظام ثقافي مهيمن كما هو غرض رد فعل سياسي متعاكس يتطور داخل ضروب النضال.

وتبقى قضية الهوية من حيث هي إخضاع وقهر، وفي الحقيقة يجب أن نوافق على ما أخذ على الهوية من نقد وبخاصة أنه إثر ترويض طويل ومتأن للجسم والفكر، (في الأسرة، والمدرسة وفي مختلف أمكنة التنشئة الاجتماعية) ينتهي الفرد إلى أن يستسيغ ويستدمج ويتشبع بعدد كبير من القيم المجتمعية ويتوحد معها. إلا أن هذا وحده لا يكفي لأن نرد الهوية إلى هذا النمط من الإخضاع والقهر. ففي المجتمعات الحديثة الخاضعة إلى تفاضل مجتمعي قوي لا تنتج الهوية فقط من الإنغمار الصبياني في العالم الرمزي والثقافة المعاشة كأنه العالم الممكن الوحيد، وإنما تنهض كذلك من مجموع مركب انطلاقا من ضروب التوحد إلى الوظائف التي نحتلها في حياتنا المجتمعية الراشدة (وظيفة أبوية، ومهنية، ونشاطات أوقات الفراغ)، ولا تتعلق الفردية بأي نفاذ فيها إلا جزئيا، ويرتبط الباقي بالشعور بالاختيار، وليست الهوية بمتحدة المعنى، وإنما تتألف من أوجه متعددة، ويواجه الأفراد مسألة توحيدها في صورة تتدخل فيها على نحو ما استقلالية ذاتية، وحينئذ فان تفسيرين متباينين يصيران ممكنين، ويقترحان بديلا يمتد على ثلاث مستويات: مستوى التعريف السيكولوجي للهوية، والمستوى الخلقي والمستوى السياسي.

والتفسير الأول من حيث هو افتراض سيكولوجي، يعتبر بأن تواجد الاستقلالية نفسها والقهر يقتضي بأن تكون الهوية دائما مستقلة. وحينئذ يمكن التأكيد على إمكان صيرورة تقلص تدريجيا نصيب القهر لصالح الاستقلال الذاتي (لوبلان le Blanc 2001) إلا أن هذا الموقف الذي كان له الفضل في التنبيه على أن الهوية لا يمكن أن ترد قط على كل ما يرثه الإنسان، هو موقف يطرح

إشكالا، وهو ألا يقلل هذا من شأن الثقل التاريخي الشخصي، وفي حالتنا ألا يحط من أهمية ضروب التوحيد والأولية والمحاكاة أثناء التكوين الطفولي، لبناء نفسيته، وكذلك ثقل التنشئة الاجتماعية ثم سؤال أخر وهو ألا تدور تنشئة الفرد الراشد الاجتماعية دائما في أفق من التوقع قد سبق تحديده، وإشكال أخير وهو لكي يتطلع الأنا ويخطط للمستقبل أفلا يتعين عليه بالضرورة أن يستند إلى التاريخ الذي يعيد بناءه دائما وبدون شك من ماضيه (أولانيي Aulagnier 1989) وقد نفضل تفسيرا ثانيا يرى بأن القهر والاستقلال الذاتي لا ينفصلان فإذا واجه سائر الأفراد مسألة تلاؤم مختلف اوجه الذاتية فهذا لا يعني أن هذه الأوجه منظمة على وجه بل وأيضا نادرة الحدوث.

وإنما تقتضي الاستقلالية فقط بأن هذه الوحدة تظهر كمشكلة يتحتم علينا أن نجد لها حلا. وصحيح أن التحليل النفسي يعلمنا بأن الهوية تشتمل دائما على جزء معتم من ظل، من جهة أن ضروب التوحيد تضرب بجذورها فيما قبل التاريخ الشخصي المكبوت في اللاشعور ولكن هذا لا يشكل اعتراضا ما ونحن لا نقصد بحد الهوية إلا ما يفيده تعريفنا الأولي لا تعريف مجموع سماتنا السيكولوجية، وذلك مثل تمثل القيمة التي تتطابق فيها مع أنفسنا كخواص أساسية لنا. ويصح من وجه آخر أن توحيد مكونات الهوية لم يكن قط اتحادا تاما، وأجدر به أن يكون كذلك وأبعد من التحويل فالتوحيد ينبغي ألا يكون في كثرته مختلطا مع تصدع الأنا وهي خاصية الشخصية المتعددة (فرويد 1987) وفي نهاية المطاف فان وحدة هويتنا تشكل قضية على نحو مزدوج، ومن ناحية أولى لأن ما نتوحد به ونتماثل معه باعتباره هويتنا وهو الجزء غير المكبوت مَن الأنا والمتغير، يعطي دائما ككثرة، ومن

ناحية ثانية لأن الهوية تقوم دائما في إعادة البناء المستمر المتوهم وغير القار لماض مكبوت. فوحدة الأنا عندنا، إنما توضع لنا كمشكلة لا يوجد لها حل على وجه تام، ولا تفتأ تطرح علينا.

ولنرجع الآن إلى النتائج الأخلاقية والسياسية لهذين النمطين من النظر في علاقات القهر والاستقلال الذاتي في الهوية فمن الناحية الأخلاقية يقتضي الأمر أن نعرف ما إذا كان فرد ما مسؤولا على الدوام بماهية وجوده من حيث هو، لأن وجوده مستند على حرية جوهوية أساسية وهذا هو موقف سارتر الذي ينسب إلى «الموجود من أجل ذاته» (1943) الذي هو الإنسان حرية تتصور كقوة «لإعدام الوجود» وحسب وجهة نظر متناقضة، فان الجهد الأخلاقي ينبغي أن يتأول كتوحيد عقلي لمختلف القيم التي نوجه إليها وجودنا على نحو مشخص بحيث أن الاستقلالية الذاتية لا تختص «باعدامية» سارتر، لوجودنا المجتمعي وسيرتنا الذاتية بقدر ما تختص بتأمل ما نكون عليه وما نريد أن نكون عليه (هابرماس 1991) أو بقدر ما يهم توحيد مختلف ضروب الحقيقة المكونة لوجودنا (باديو 1993).

ومن وجهة نظر سياسية فان مسألة معرفة ما إذا كانت الاستقلالية الذاتية السياسية تتعلق بالشروط القانونية والمؤسساتية التي تحدد الفضاء العام الديمقراطي أو ما إذا كانت هذه الاستقلالية تقبل علاوة على ذلك مجموعة من الشروط المجتمعية والأنتربولوجية التي تبرز من خلالها مثلا التمثلات المرتبطة بالهويات المجتمعية وبالهوية القومية. وكون أن الحركات التحررية إنما تقدم نفسها إما كحركات تحررية وطنية وإما كحركات تستهدف تحرير طبقة ما يكفي ليبين أنه من المحال أن نتصور الاستقلال الذاتي الجمعي على غرار المواطنة المتجردة والمنفصلة

عن كل هوية ثقافية ومجتمعية. وينبغي أن نتساءل كيف أن الاستقلال الذاتي السياسي يمكن أن يتأكد على هذا النحو وبمعنى آخر كيف يمكن أن يرقى هذا الاستقلال إلى أن يوجه التاريخ المترسب في مختلف الهويات نحو الحرية.

وقد كنا رأينا كيف أن تسييس الهوية في ضروب النضال والكفاح يمكن أن يسمح بذلك إلا أنه يبقى التساؤل وهو كيف ينبغي أن نعتبر إمكان هذا النضال؟ أفلا ينبغي أن نفترض من جديد حرية مفضية إلى الإعدام المحتمل لأن ينتزع وعينا من العالم المجتمعي (وإذا ينتزعنا من هويتنا)، لكي نحلل إمكان معارضته؟

ويمكن أن يحل هذا الإشكال في إطار تحليل الهوية لأنها بدل أن تكون مجرد عامل إعادة التكوين، قد تحمل على مقاومة العالم المجتمعي، ومن ثم تحويله. وكل مؤسسة إنما تتحدد بفرض هوية ما، إلا أن عملية التنشئة الإجتماعية لا يمكن أن تختزل في هذا الأمر وحده. فالهويات التي تحدثها المؤسسات، يمكن أن يحصل استيعابها وتمثيلها، ومن أجل ذلك تعاد صياغتها داخليا في كل واحد، ثم يقع الإعتراف بها (بوبيون Baubion، بروي Broye، حجار Hajjar 1998). ثم إنه يجب ألا نتصور التنشئة الإجتماعية وكأنها الإلزام بوضع قالب معدل للذاتية غير المتشكلة والطبيعية حسب هوانا، بل هي أشبه ما تكون بعملية تصحب فيها الآثار المجتمعية بمقاومة الذاتية وبمجهود لتحويل المجتمع: إذ الفرد، أثناء المراحل المختلفة من حياته الاجتماعية يحاول أن يفرض على المدرسة، وفي المؤسسة، وفي حياته الزوجية الاعتراف بهويته الشخصية الخاصة.

وقد كنا فحصنا الشبهة القائلة بأن مقاومة علاقات السلطة المؤسسة مجتمعيا إنما تتم عبر النضال ضد الهوية وخلافا لذلك فإن الهوية هي التي تشكل الشرط المجتمعي للمقاومة. ذلك أنه عن طريق الهوية ذاتها تتأسس إمكانية المقاومة في أحوال التنشئة الإجتماعية (رينو 2001) ولا يفترض هذا بان نلتزم دائما بصورة قابلة أن تسحب من التنشئة الإجتماعية، ومن تنشئة العالم المجتمعي المنخور حيث يمكن أن تفر منه الحرية بأن تعدم ذاتها. وإذا لم يكن هذا النمط من تفسير المقاومة مقبولا، فذلك لأنه يستند على تصورات غير مطابقة للذاتية كتنشئة إجتماعية. إذ تؤخذ الذاتية الفردية دائما في معنى تداخل الذوات المجتمعية المهيكلة مؤسساتيا. إن الذاتية تتحدد دائما عن طريق المؤسسات، ومن ثم توصف أساسا بكونها هويات. وعلى الأقل يتعذر دائما ردها إلى هذه الأخيرة من حيث إنها تشتمل بالضبط على جانب من الاستقلال الذاتي وإذن فإن التنشئة الاجتماعية لا ينبغي أن تتصور كما لو كانت عبارة عن تعيين ميكانيكي للأدوار أو المراكز، في عالم محكم النظام بل الأولى أنها محل النزاع الدائم بين هذه الذاتيات التي حصلت دائما على هوياتها سابقا أو هي دائما معرضة على الأقل إلى تعيينات يراد لها أن تفرض عليها. وفي نهاية الأمر هذا هو التعريف الأساسي لسياسة الهوية، وهو تعريف يضع قيمة السياسات التي يدافع عنها: فالإعتراف بالهوية ليس هو فقط المطالبة بدور وبوظيفة سبق تعيينها مجتمعيا وإنما هو كذلك احتجاج ونزاع لما به تكون الذاتيات المؤسسية مجتمعيا غير قابلة لأن ترد لمؤسساتها الخاصة.

وأخيرا فإن معنى مفهوم سياسة الهوية يبدو في حاله الواضحة أنه يدور على تقويم أهمية الهوية بالنسبة للفرد وللبعد

السياسي للذاتية (وبدون شك نفهم جيدا الذاتية باعتبارها مشروعا وكشيء يوجد دائما في حال التكوين والبناء، ولن يكتمل قط) وأحد المظاهر الحاسمة في مشروع الذاتية هو الهوية. . . وترتبط الهوية بمسائل متداخلة للاعتراف بالذات ثم الاعتراف بالآخرين(. . . . . .) ومن دون شك فإن الاعتراف هو المكون للهوية التي صارت من أصعب الإشكاليات بسبب التحولات المجتمعية المعاصرة. والمشاكل المختصة بالاعتراف أو عدمه، إنما ترتبط ارتباطا وثيقا بمسائل الاعتراف بالذات. وهذا هو السبب الذي من أجله رفع الشعار النسوي، وهو شعار غالبا ما يستعمل على نحو تعسفي، ومعرض للانتقاد. وفحوى هذا الشعار: «أن كل ما هو شخصي، فهو سياسي». ولذلك فإنه يجب أن يؤخذ دائما على نحو جدي. (كالهون Calhoun 1995). وإذا كانت الحاجة للاعتراف بقيمتي الخاصة لا تنفصل عما أتمثل به هويتي الشخصية، فحينئذ ينبغي أن يكون الاعتراف المجتمعي بالهوية معدودا بين الحاجات الأساسية للأنا.

وضروب النضال من أجل الاعتراف تكون حينئذ سياسية، من حيث إنه نضال حامل لمطلب إيجاد عالم قد يسمح بإشباع مثل هذه الحاجات. وفي الصراع يقع التعبير عن بعد سياسي لا ينتج من كون أن الهوية تتأسس على علاقات القهر على نحو جازم، ولا من كون أنها تتعين فيما بين الأفراد في إطار علاقات اجتماعية محكومة بحكم سياسي، بل من كون أنها فيها تنتصر شروط المقاومة (من سيكولوجية مجتمعية، ووجودية أنطولوجية، ما دامت الأفراد والمجتمعات لا تنفصل).

فالسياسات في معناها القوي، وضروب النضال من أجل الاعتراف بالهوية لا يكونان دائما من الوجهة السياسية متلائمين إذ

هما عندما يحملان محتوى محررا، ويثوران ضد عالم الظلم باستهدافهما العلل والأسباب المجتمعية والثقافية المؤدية إلى نكران الاعتراف، وباستنادهما إلى دينامية فاعلة في الهوية فإنهما يفقدان كل مشروعية متى أتاحا تحولا ما: وهو تحول الهوية على نحو حاسم. ونمط إثباته يخترق نكران الكرامة وهوية الآخر.

المراجع:

AMSSELE. J.-L. (2001), *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion.

AULAGNIER, P. (1989), «Se construire un passé», in *Journal de la psychanalyse de l'enfant*, n°7.

BADIOU , A. (1993), *Ethique*, Paris, Hatier.

BALIBAR, E., WALLERSTEIN, I. (1988), *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte.

BALIBAR, E. (1992), *Les Frontières de la démocraties*, Paris, La Découverte.

BAUBION-BROYE, A. Hajjar, V., «Transitions psychosociales et activés de personnalisation» , in A. BAUBION-BROYE , *Evénements de vie, transitions et construction de la personne*, Eres, 1998.

BAUMAN, Z. (2001), «Identité et mondialisation», in *Lignes*, n°6.

BOLTANSKI , L. CHIAPELLO, E. (1999), *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard.

BROSSAT, A. (2001), «Métissage culturel, différend et disparition», in *Ligne*, n°6.

BOURDIEU, P. (1956), *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, Seuil.

CALHOUN, C. (1995), *Critical Social Theory. Culture, History and the Challenge of Difference*, Oxford (Royaume-Uni) et Cambridge (Etat-Unis), Blackwell.

COHEN, P. (1995), « "We Hate Humans" (Sur l'antiracisme et l'antihumanisme)», in *Ligne*, n°25, Violence et politique.

DEJOURS, C. (2000), *Travail, usure mentale*, Paris, Bayard.

DUBAR, C. (2000), *La crise des identités. L'interprétation d'une mutation*, Paris, PUF.

FOUCAULT, M. (1994), «Le sujet et le pouvoir», Michel Foucault, une interview: «sexe, pouvoir et la politique de l'identité», Dits et Ecrits, Paris, Gallimard, t.IV.

FRASER, N. (1998), «Penser la justice social : entre redistribution et revendication identitaires», in *Politique et société*, vol.17, n°3.

FREUD, S (1987), «Le moi et le ça», in *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot.

GRUNZINSKI ? S (1999), *La pensée métisse*, Paris, Fayard.

HABERMAS, J. (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns*, Franckfurt/Main, Suhrkamp.

——— , (1991) , «Was macht eine Lebensform Rational», «Vom pragmatischen, ethischen, moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft», in *Erlaüterungen zur Diskursethik*, Frankfurt/Main, Suhrkamp.

HONNETH, A. (1991), *Kampf um Amberkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/Main, Suhrkamp.

———, (2000), *Das Andere der Gerechtigkeit*, Frankfurt/Main, Suhrkamp.

——— , (2000), «Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Frazer», in N FRAZER, A. HONNETH, *Annerkenung oder Umverteilung ?*, Frankfurt/Main , Suhrkamp.

HORKHEIMER, M. et ADORNO, T.W. (1969), *Dialektik der Aufklarung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt/Main, Fischer Verlag (première éd. 1944).

LACLAU, E. (2000), *La Guerre des identités. Grammaire de l'émancipation*, Paris, La Découverte.

LE BLANC, G. (2001), «Les identités incertaines. Le repérage des identités sociales dans les sciences humaines», in *Lignes*, n°6.

MAFESSOLI, M. (1997), *Du nomadisme*, Paris, Le Livre de Poche.

MERLE, J.-C. (2002) , «La réception des communautariens en Allemagne», in C.COLLIOT-THELENE, J.-F. KERVEGAN, *De la société à la sociologie*, Lyon, Ens Editions.

MUKIA, H. (1995), «La violence communautaire et la transmutation des identité», *Lignes*, n°25, Violence et politique.

NEGRI, T. et HARDT, M. (2000), *Empire*, Harvard University Press.

PAUGAM , S. (2000), *Le Salarié de la précarité*, Paris, PUF.

RAWLS, J. (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass.

RENAULT , E. (2000) , *Mépris social. Ethique et politique de la reconnaissance*, Bègles, Editions du Passant.

———, (2001), «Politique de l'identité. Politique dans l'identité», in *Lignes*, n°6

——— , (2003), «Entre libéralisme et communautarisme : une troisième voie ?», in E. RENAULT, Y.SINTOMER , *Où en est la théorie critique ?*, La découverte.

SARTRE, J.-P (1943), *L'Etre et le Néant*, Paris, Gallimard.

SARTRE, J.-P (1954), *Réflexions sur la question juive*, Paris, Gallimard.

TAYLOR C. (1988), «Le juste et le Bien», in *Revue de métaphysique et de marale*, n°93/1.

المؤلفون

* **عزيز العظمة**: مؤرخ سوري يدرس ببودابست (مركز الجامعة الإنسانية لأوربا الوسطى). مشهور بمؤلفه: الإسلام والمعاصرة (لندن 1996).

* **وانغ بين**: **Wang Bin** أستاذ النظرية الأدبية بجامعة كانتون وهو كاتب ومؤلف الكتاب (مصير ما بعد المعاصرة The destiny of Postmodernity)

* **ديفيد أ. هولينجر David A. Hollinger**

* **ن. جايرام N. Jayaram** يدرس علم الاجتماع بجامعة غوا Goa بالهند وهو مؤلف لعدة كتب: علم الاجتماع التربوي، ويشتغل حاليا على دراسة الهنود في الخارج.

* **محمود ممدني**: من أصل أوغندي وهو يدرس الأنثروبولوجيا السياسية بجامعة كولومبيا في نيويورك وقد نشر كتابه «عندما يصير الضحايا قتلة، الإستعمار والعرق، والإبادة الجماعية برواندا» Princeton University Press، 2002.

* **إيمانويل رينو Emmanuel RENAULT**: أستاذ محاضر في E.N.S الأدبية والعلوم الإنسانية (ليون) تنصب أعماله على تاريخ الفلسفة الألمانية الكلاسيكية وعلى الفلسفة السياسية المعاصرة، وقد نشر أخيرا مع إيف سنتومر Yves Sintomer كتاب:

Où est la Théorie critique? (La Découverte, 2003).

فهرست

الهويّـة *l'identité*

تعالج هذه السلسلة مجموعة من المفاهيم والأفكار الأساسية حول الانشغالات الكبرى في العالم، والتساؤلات المشتركة، التي غالباً ما تبقى النقاشات حولها مجهولة، لأنها تتمّ في بلدان ولغات وثقافات مختلفة.

لذلك قامت فكرة هذه السلسلة على كتاب يشمل ست مقالات يكتبها كتّاب أو كاتبات لكل منهم اهتماماته، من ست مناطق في العالم، ثم تترجم المقالات وتُنشر بالتزامن في الصين وفرنسا والعالم العربي وجنوب أفريقيا والهند، عن طريق اتحاد الناشرين المستقلين.

ومشروع كهذا، لكي يتحقق يتعيَّن عليه أن يدرك طابعه التجريبي، مع ما يقتضيه من انفتاح، ولذلك فإن الناشرين في الاتحاد يبحثون عن نوع من الأعمال تماشي أحداث العالم وتغيّراته، وتسهم في تقديم معرفة متنوّعة تعبّر عن التعدّد الاجتماعي والثقافي في العالم، وعن وجهات نظر جيوسياسية مختلفة، وتدعم الحوار بين المشارب المختلفة للثقافات.

باختصار، إنها كلمة جامعة بوجهات نظر ست، إن لم تصنع عالماً، فعلى الأقلّ تصنع كتاباً.



بمبادرة ودعم من مؤسسة
شارل ليوبولد ماير

المركز الثقافي العربي
ص ب ١١٣/٥١٥٨ بيروت- لبنان
ص.ب 4006 - الدار البيضاء- المغرب

ISBN:9953-68-038-8